

الكتاب
المستفيض

لأحمد

الشيخ
الشيخ

١٢٠١

دار
الكتاب العربي

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

النفسية الكبرى

للدكتور

أحمد الزكي

الجزء الحادي عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيْنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيْنُوا﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين ، وأمر المجاهدين بالتثبت فيه ثلاثا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف ، وهذه المبالغة تدل على أن الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي هنا وكذلك في الحجرات (فتبينوا) من ثبت ثباتا ، والباقيون بالنون من البيان ، والمعنيان متقاربان ، فمن رجح التثبت قال : إنه خلاف الأقدام ، والمراد في الآية الثاني وترك العجلة ، ومن رجح التيسير قال المقصود من التثبت التبيين ، فكان التبيين أبلغ وأكمل .

(المسألة الثانية) الضرب معناه السير ، فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد ، وأصله من الضرب باليد ، وهو كناية عن الإسراع في السير فإن من ضرب إنسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة ، لمجل الضرب كناية عن الإسراع في السير . قال الزجاج : ومعنى (ضربتم في سبيل الله) أي غروتم وصرتم إلى الجهاد .

ثم قال تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين ، ومنه قوله (وَأَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامَ) أي استسلموا للأمر ، ومن قرأ السلام بالالف فله معنيان : أحدهما : أن يكون المراد السلام الذي يكون هو نصية المسلمين ، أي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنه إنما قالها تموداً فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا

ماله ولكن كفوا وأقبلوا منه ما أظهره . والثاني : أن يكون المعنى : لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا ، وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل طالب للسلامة . قال صاحب الكشاف : قرئ (مؤمنا) بفتح الميم من آمنه أى لا تؤمنك .

(المسألة الثالثة) في سبب نزول هذه الآية روايات :

(الرواية الأولى) أن مرداس بن نبيك رجل من أهل فندك أسلم ولم يسلم من قومه غيره ، فذهب سرية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قومه وأميرهم غالب بن فضالة ، فهرب القوم وبقي مرداس لفته بسلامه ، فلما رأى الخيل ألجأ غنمه إلى عاقول من الجبل ، فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل ، وقال : لا إله إلا الله محمد رسول الله السلام عليكم ، قتلته أسامة بن زيد وساق غنمه ، فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجدا شديداً وقال : قتلتموه إرادة مامه ، ثم قرأ الآية على أسامة ، فقال أسامة يا رسول الله استغفرلى ، فقال : فكيف وقد تلا لا إله إلا الله ! قال أسامة فزال يمينها حتى دددت أنى لم أكن أسلت إلا يومئذ ، ثم استغفرلى وقال : أعنت رقية .

(الرواية الثانية) أن القتاتل علم بن جثامة لقيه عامر بن الأضبط لحياه بتحية الاسلام ، وكانت بين علم وبينه إحنة في الجاهلية فرماه بسهم قتلته ، فنضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال «لا غفر الله لك» فامضت به سبعة أيام حتى مات فدفنوه فلففته الأرض ثلاث مرات ، قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الأرض لتقبل من هو شرمته ولكن الله أراد أن يريكم عظم الذنب عنده» ثم أمر أن تلقى عليه الحجارة ،

(الرواية الثالثة) أن المقداد بن الأسود قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال : قتل يارسل الله أرايت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتنى فضرب إحدى يدي بالسيف ثم لاذ بشجرة ، فقال أسلمت لله تعالى أفاقتله يارسل الله بعد ذلك ؟ قال رسول الله لا تقتله ، قتل يارسل الله إنه قطع يدي ، قال عليه الصلاة والسلام «لا تقتله فإن قتلته فانه بمنزلةك بعد أن قتلته وأنت بمنزلة قبل أن يقول كلمته التي قال» وعن أبي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أشرع أحدكم الرمح إلى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا إله إلا الله فليرفع عنه الرمح» قال القفال رحمه الله : ولا منافاة بين هذه الروايات فلما نزلت عند وقوعها بأسرها ، فكان كل فريق يظن أنها نزلت في واقعة والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن توبة الزنديق هل تقبل أم لا ؟ فالنقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه : الأول : هذه الآية فانه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب

تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَاثِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ

ذلك في الكل .

(الحجة الثانية) قوله تعالى (قل للذين كفروا إن يتنوها يغفر لهم ما قد سلف) وهو عام في جميع أصناف الكفرة .

(الحجة الثالثة) أن الزنديق لا شك أنه مأمور بالتوبة ، والتوبة مقبولة على الإطلاق لقوله تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده) وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع أصناف الخلق . (المسألة الخامسة) إسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة ، وقال الشافعي لا يصح . قال أبو حنيفة ذلك هذه الآية على صحة إسلام الصبي لأن قوله (ولا تقولوا لمن أتى إليكم السلم لست مؤمناً) عام في حق الصبي وفي حق البالغ . قال الشافعي : لو صح الإسلام منه لوجب ، لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذناً في الكفر ، وهو غير جائز ، لكنه غير واجب عليه لقوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ» الحديث ، والله أعلم .

(المسألة السادسة) قال أكثر الفقهاء : لو قال اليهودي أو النصراني : أنا مؤمن أو قال أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر بإسلامه ، لأن مذهبه أن الذي هو عليه هو الإسلام وهو الإيمان ، ولو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فعند قوم لا يحكم بإسلامه ، لأن فهم من يقول : إنه رسول الله إلى العرب لا إلى الكل ، ومنهم من يقول : إن محمداً الذي هو الرسول الحق بعد ما جاء ؛ وسيجيء بعد ذلك ، بل لابد وأن يعترف بأن الدين الذي كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم .

ثم قال تعالى (تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغاثم كثيرة) قال أبو عبيدة : جميع متاع الدنيا عرض يفتح الرء ، يقال : إن الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر ، والعرض يسكن الرء ماسوى الدرام ، والدناير ، وإنما سمي متاع الدنيا عرضاً لأنه عارض زائل غير باق . ومنه يسمى المتكلمون ما خالف الجواهر من الحوادث عرضاً لقلة لثته ، قوله (فعند الله مغاثم كثيرة) يعنى ثواباً كثيراً ، فبه تعالى بتسميته عرضاً على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء ، وقوله (فعند الله مغاثم كثيرة) على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال (والبقيات الصالحات خير عند ربك)

ثم قال تعالى (كذلك كنتم من قبل) وهذا يقتضى تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين أقروا

فَمِنْ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

السلم ، وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيم وقع ، فلذا ذكر المفسرون فيه وجوها : الأول : أن المراد أنكم أول ما دخلتم في الاسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الشهادة حقنت دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم ، فمليكم بأن تعملوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم ، وأن تعترفوا بظاهر القول ، وأن لا تقولوا ان إقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف ، هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين ، وفيه إشكال لأن لم أن يقولوا : ما كان إيماننا مثل إيمان هؤلاء ، لانا آتينا عن الطواغيت والاختيار ، وهؤلاء أظهروا الايمان تحت ظلال السيوف ، فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر :

(الوجه الثاني) قال سعيد بن جبير : المراد انكم كنتم تحفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي إيمانه عن قومه ، ثم من الله عليكم بأعزازكم حتى أظهرتم دينكم ، فأتمم عاملوهم بمثل هذه المعاملة ، وهذا أيضا فيه إشكال لأن اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم . الثالث : قال مقاتل : المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة «لا إله إلا الله» فاقبلوا منهم مثل ذلك ، وهذا يتوجه عليه الاشكال الأول ، والاقرب عندي أن يقال : ان من ينتقل من دين إلى دين ففي أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعف ، ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال ، فكانه قيل لهم : كنتم في أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الاسلام ، ثم من الله عليكم بالاسلام بتقوية ذلك الميل وتأكيده النفرة عن الكفر ، فكذلك هؤلاء كما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان ، فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوى تلك الرغبة في صدورهم ، فهذا ما عُدِي فيه .

ثم قال تعالى (فمن الله عليكم) وفيه احتمالان : الأول : أن يكون هذا متعلقا بقوله (كذلك كنتم من قبل) يعني إيمانكم كان مثل إيمانهم في أنه إنما عرف منه مجرد القول بالساني دون مافي القلب ، أو في أنه كان في ابتداء الأمر حاصلا بسبب ضعف ، ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلوبكم وأعانكم على العمل به والحجة له . والثاني : أن يكون هذا متعلقا عن هذا الموضوع ، ويكون متعلقا بما قبله ، وذلك لأن القوم لما تكلموا ببلالة الإله ، ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم أنه من العظام قال بعد ذلك (فمن الله عليكم) أي من عليكم بأن

فَتَيَسَّوْا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «٩٤»، لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا «٩٥»، دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا «٩٦»

قل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر .

ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال ﴿فَتَيَسَّوْا﴾ وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل .

ثم قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ والمراد منه الوعيد والجزع عن الاظهار بخلاف الاضمار .

قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ اعلم أن في كيفية النظم وجوها : الأول : ما ذكرناه أنه تعالى لما رغب في الجهاد أتبع ذلك بيان أحكام الجهاد . فالتنوع الأول من أحكام الجهاد : تحذير المسلمين عن قتل المسلمين ، وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطأ كيف ، وعلى سبيل الممد كيف ، وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف ، فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية .

الوجه الثاني ﴿لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة ، فلمله يقع في قلبهم أن الأولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه في مثل هذا المحذور ، فلا جرم ذكر الله تعالى في عقبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره إزالة لهذه الشبهة .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقبيه فضيلة الجهاد ، كأنه قيل : من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى ، فليحترز

صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة ، والله أعلم وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرئ (غير أولى الضرر) بالحركات الثلاث في (غير) فالرفع صفة لقوله (القاعدون) والمعنى لا يستوى القاعدون المغيرون لأولى الضرر والمجاهدون ، ونظيره قوله (أو التائبين غير أولى الأثية) وذكرنا جواز أن يكون (غير) صفة المعرفة في قوله (غير المنضوب) قال الزجاج : ويجوز أن يكون (غير) رضا على جهة الاستثناء ، والمعنى لا يستوى القاعدون والمجاهدون إلا أولى الضرر فانهم يساؤون المجاهدين ، أى الذين أقدموا عن الجهاد الضرر ، والكلام في رفع المستثنى بعد النية قد تقدم في قوله (ماضوه إلا قليل منهم) وأما القراءة بالنصب ففيها وجهان : الأول : أن يكون استثناء من القاعدين ، والمعنى لا يستوى القاعدون إلا أولى الضرر ، وهو اختيار الاخفش . الثاني : أن يكون نصبا على الحال ، والمعنى لا يستوى القاعدون في حال صحتهم ، والمجاهدون ، كما قول : جامد زيد غير مريض ، أى جاءنى زيد صحيحا ، وهذا قول الزجاج والقراء وكقوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما تولى عليكم غير على الصيد) وأما القراءة بالجر فلي تقدير أن يحمل (غير) صفة للمؤمنين ، فهذا بيان الوجه في هذه القراءات .

ثم هنا بحث آخر : وهو أن الاخفش قال : القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء أولى لأن المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج . روى في التفسير أنه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من أولى الضرر فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : حالتنا كما ترى ، ونحن نشتهي الجهاد ، فهل لنا من طريق ؟ فزل (غير أولى الضرر) فاستأنم الله تعالى من جملة القاعدين . وقال آخرون : القراءة بالرفع أولى لأن الأصل في كلمة (غير) أن تكون صفة ، ثم إنها وإن كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منها ، لأنها في كلتا الحالتين أخرجت أولى الضرر من تلك المفضولة ، وإذا كان هذا المقصود حاصل على كلا التقديرين وكان الأصل في كلمة (غير) أن تكون صفة كانت القراءة بالرفع أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ الضرر نقصان سواء كان بالعمى أو العرج أو المرض ، أو كان بسبب عدم الأهلية .

﴿المسألة الثالثة﴾ حاصل الآية : لا يستوى القاعدون المؤمنون إلا أصحابهم والمجاهدون في سبيل الله ، واختلفوا في أن قوله (غير أولى الضرر) هل يدل على أن المؤمنين القاعدين الاضراء يساؤون المجاهدين أم لا ؟ قال بعضهم : أنه لا يدل لأننا ان حملنا لفظ (غير) على الصفة وقتلنا التخصيص

بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك ، وإن حملناه على الاستثناء قلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم أيضا ذلك ، أما إذا حملناه على الاستثناء قلنا الاستثناء من النفي اثبات لزوم القول بالمساواة . واعلم أن هذه المساواة في حق الأضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) إلى قوله (إذا نصحوه الله ورسوله)

واعلم أن القول بهذه المساواة غير مستبعد ، ويدل عليه النقل والعقل ، أما النقل ف قوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته «لقد خلفتم بالمدينة أقواما ما سرتهم مسيرا ولا قطعتم واديا إلا كانوا معكم أولئك أقوام حبسهم العذر» وقال عليه الصلاة والسلام «إذا مرض العبد قال الله عز وجل اكتبوا لعبدي ما كان يعمل في الصحة إلى أن يبرأ» وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى (ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) أن من صار هرما كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمل قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا . وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام «نية المؤمن خير من عمله» أن ما ينويه المؤمن من دوامه على الإيمان والأعمال الصالحة لو بقي أبدا خير له من عمله الذي أدركه في مدة حياته ، وأما المقول فهو أن المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى ، فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب ، وإن كان القاعد أكثر خطا من هذا الاستفراق كان هو أكثر ثوابا .

(المسألة الرابعة) لفتاوى أن يقول : إنه تعالى قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) تقدم ذكر النفس على المال ، وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله (والمجاهدون بأموالهم وأنفسهم) قدم ذكر المال على النفس ، فما السبب فيه؟

وجوابه : أن النفس أشرف من المال ، فلمشترى قدم ذكر النفس تنبيها على أن الرغبة فيها أشد ، والباقي آخر ذكرها تنبيها على أن المضايقة فيها أشد ، فلا يرعى بهذا إلا في آخر المراتب واعلم أنه تعالى لما بين أن المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم إن عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل نقصان ، لا جرم كشف تعالى عنه فقال (فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة) وفي انتصاب قوله (درجة) وجوه : الأول : أنه يحذف الجار ، والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفصل فعمل الثاني : قوله (درجة) أي فضيلة ، والتقدير : وفضل الله المجاهدين فضيلة . كما يقال زيد أكرم عمرأ إكراما والفائدة في التكثير التفضيح . الثالث : قوله

(درجة) نصب على التمييز .

ثم قال (وكلا وعد الله الحسنى) أى ودلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى قال الفقهاء : وفيه دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية ، وليس على كل واحد بعينه لأنه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ، ولو كان الجهاد واجبا على التبيين لما كان القاعد أهلا لوعده الله تعالى بإياه الحسنى .

ثم قال تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفوراً رحيماً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في انتصاب قوله (أجراً) وجهان : الأول : انتصب بقوله (وفضل) لأنه في معنى قولهم : آجرهم أجراً ، ثم قوله (درجات منه ومغفرة ورحمة) بدل من قوله (أجراً) الثاني : انتصب على التمييز (ودرجات) عطف بيان (ومغفرة ورحمة) معطوفان على « درجات » .

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول : إنه تعالى ذكر أولاً درجة ، وهما درجات ، وجوابه من وجوه : الأول : المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد ، بل بالجنس ، والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير النوع ، وذلك هو الأجر النظيم ، والدرجات الرفيعة في الجنة المغفرة والرحمة الثاني : أن المجاهد أفضل من القاعد الذي يكون من الأضرار بدرجة ، ومن القاعد الذي يكون من الأصحاء بدرجات ، وهذا الجواب إنما يتشبه إذا قلنا بأن قوله (غير أولى الضرر) لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الأضرار . الثالث : فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي النعمة ، وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة . الرابع : قال في أول الآية (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط ، وإلا حصل التكرار ، فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهداً على الإطلاق في كل الأمور ، أعني في عمل الظاهر ، وهو الجهاد بالنفس والمال والقلب وهو أشرف أنواع المجاهدة ، كما قال عليه السلام « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاسترقاق في طاعة الله ، ولما كانت هذا المقام أعلى مما قبله لاجرم جعل فضيلة الأول درجة ، وفضيلة هذا الثاني درجات .

(المسألة الثالثة) قالت الشيعة : دلت هذه الآية على أن على بن أبي طالب عليه السلام أفضل من أبي بكر ، وذلك لأن علياً كان أكثر جهادا ، فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من

القاعدین فيه، وعلى من القائلین، وإذا كان كذلك وجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً) فيقال لهم: إن مباشرة على عليه السلام لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة الرسول لذلك، فيلزمكم بحكم هذه الآية أن يكون على أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا لا يقوله عاقل، فإن قلتم إن مجاهدة الرسول مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة على معهم، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبيّنات وإزالة الشبهات والضلالات، وهذا الجهاد أكمل من ذلك الجهاد «فنقول: فاقبلوا منا مثله في حق أبي بكر، وذلك أن أبا بكر رضى الله عنه لما أسلم في أول الأمر سعى في إسلام سائر الناس حتى أسلم على يده عثمان ابن عفان وطحلة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون، وكان يبالغ في ترغيب الناس في الإيمان وفي الذب عن محمد صلى الله عليه وسلم بنفسه وبماله، وعلى في ذلك الوقت كان صديقا ما كان أحديهم بقوله، وما كان قادراً على الذب عن محمد عليه الصلاة والسلام، فكان جهاد أبي بكر أفضل من جهاد على من وجهين: أحدهما: أن جهاد أبي بكر كان في أول الأمر حين كان الإسلام في غاية الضعف، وأما جهاد على فأنما ظهر في المدينة في الغزوات، وكان الإسلام في ذلك الوقت قوياً. والثاني: أن جهاد أبي بكر كان بالدعوة إلى الدين، وأكثر أفضل العشرة إنما أسلبوا على يده، وهذا النوع من الجهاد هو حرية النبي عليه الصلاة والسلام. وأما جهاد على فأنما كان بالقتل، ولا شك أن الأول أفضل.

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة: دلت الآية على أن نعيم الجنة لا ينال إلا بالعمل لأن التفاوت في العمل لما أوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على أن علة الثواب هو العمل، وأيضاً لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا أجراً، لكنه تعالى سماه أجراً، فبطل القول بذلك، فيقال لهم: لم لا يجوز أن يقال: العمل علة الثواب لكن لآلذاته، بل يحصل الشارح ذلك العمل موجبا له.

(المسألة الخامسة) قالت الشافعية: دلت الآية على أن الاشتغال بالتواضع أفضل من الاشتغال بالكساح، لأننا بينا أن الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان الجهاد من فروض الأعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعوداً من عند الله بالحسنى.

إذا ثبت هذا فنقول: إذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقيين، فلو أقدموا عليه كان ذلك من التواضع لا محالة، ثم إن قوله (وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً) يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا أو مندوباً، والمشتغل بالكساح قاعد عن الجهاد، ثبت أن الاشتغال

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝٩٧ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝٩٨ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝٩٩

بالجهد المستوجب أفضل من الاشتغال بالنكاح والله أعلم .

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب من أقدم على الجهاد أتبعه بمقاب من قدم عنه ورضى بالسكون في دار الكفر ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الفراء : إن شئت جعلت (توفاهم) ماضيا ولم تضم تاء مع التاء ، مثل قوله (إن البقر تشابه علينا) وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن حال أقوام معينين اقرضوا ومضوا ، وإن شئت جعلته مستقبلا ، والتقدير : إن الذين توفاهم الملائكة ، وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة .

(المسألة الثانية) في هذا التوفى قولان : الأول : وهو قول الجمهور معناه تقبض أرواحهم عند الموت .

فإن قيل : فلي هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة) كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) وبين قوله (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم)

قلنا : خالق الموت هو الله تعالى ، والرئيس المفوض إليه هذا العمل هو ملك الموت

وسائر الملائكة أعوانه .

(القول الثاني) توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم إلى النار ، وهو قول الحسن

(المسألة الثالثة) في خبر (إن) وجوه : الأول : أنهم قوله : قالوا لهم فيم كنتم ، لخفف «لهم» لدلالة الكلام عليه . الثاني : أن الخبر هو قوله (فأولئك ما واهم جهنم) فيكون (قالوا لهم) في موضع ظلي أنفسهم لأنه نكرة . الثالث : أن الخبر محذوف وهو هلكوا ، ثم فسر الملاك بقوله (قالوا فيم كنتم) أما قوله تعالى (ظالمى أنفسهم) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قوله (ظالمى أنفسهم) في محل نصب على الحال ، والمعنى توفاهم الملائكة في حال ظلمهم أنفسهم . وهو وإن أضيف إلى المعرفة إلا أنه نكرة في الحقيقة ، لأن المعنى على الانقصال ، كأنه قيل ظالمين أنفسهم ، إلا أنهم حذفوا التثنية طلباً للنفخ ، واسم الفاعل سواء أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفصولاً في المعنى وإن كان موصولاً في اللفظ ، وهو كقوله تعالى (هنا عارض مطرنا . هدياً بالغ الحكمة . ثاني عطفه) فالإضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية .

(المسألة الثانية) الظلم قد يراد به الكفر . قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وقد يراد به المصيبة (فمن ظلم لنفسه) وفي المراد بالظلم في هذه قولان : الأول : أن المراد الذين أسلبوا في دار الكفر وبقوا هناك ، ولم يهاجروا إلى دار الإسلام . الثاني : أنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرن الإيمان للؤمنين خوفاً ، فإذا رجسوا إلى قومهم أظهرن الكفر ولم يهاجروا إلى المدينة ، فبين الله تعالى بهذه الآية أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة .

وأما قوله تعالى (قالوا فيم كنتم) ففيه وجوه : أحدها : فيم كنتم من أمر دينكم . وثانيها : فيم كنتم ، في حرب محمد أو في حرب أعدائه . وثالثها : لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ؟

ثم قال تعالى (قالوا كنا مستضعفين في الأرض) جواباً عن قولهم (فيم كنتم) وكان حق الجواب أن يقولوا : كنا في كذا ، أو لم تكن في شيء .

وجوابه : أن معنى (فيم كنتم) التريخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على الهجرة ولم يهاجروا ، فقالوا : كنا مستضعفين اعتذاراً عما وبغوا به ، واعتلالاً بأنهم ما كانوا قادرين على الهجرة ، ثم إن الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها) أرادوا أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التي لا تمنعون

فيها من إظهار دينكم، فيقترن بين الكفار لا العجز عن مفارقةهم، بل مع القدرة على هذه المغادرة، فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال ﴿فَأُولَئِكَ مَا أُوَمِّمُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ثم استثنى تعالى قال ﴿إِلَّا الْمُسْتَغْفِرِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَنُظَيْرَهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ :

ولقد أمر على التميمي يسنى

ويجوز أن يكون (لا يستطيعون) في موضع الحال، والمعنى لا يقدرّون على حيلة ولا نفقة، أو كان بهم مرض، أو كانوا تحت قهر قاهر يمنهم من تلك المهاجرة.

ثم قال ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ أى لا يعرفون الطريق ولا يهتدون من يدهم على الطريق. روى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية إلى مسلمة فقال جندب بن خزيمة لبنيه: احملوني فاني لست من المستضعفين، ولا أفي لأهتدي الطريق، والله لا أبيت الليلة بمكة، لخمولة على سرير متوجها إلى المدينة، وكان شيخا كبيرا، فأت في الطريق.

فان قيل: كيف أدخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد، فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه؟

قلنا: سقوط الوعيد اذا كان بسبب العجز، والعجز تارة يحصل بسبب عدم الأهبة وتارة بسبب العيب، فلا جرم حسن هذا إذا أريد بالولدان الأطفال، ولا يجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم لتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله تعالى، وإن أريد العبد والاماء بالافقون فلا سؤال.

ثم قال تعالى ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَفْعُو عَنْهُمْ﴾ وفيه سؤال، وهو أن القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة، والعاجز عن الشيء غير مكلف به، وإذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة، فلم قال ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَفْعُو عَنْهُمْ﴾ والعمو لا يتصور إلا مع الذنب، وأيضا عسى، كلمة الإطراح، وهذا يقتضى عدم القطع بمحصول العفو في حقهم.

والجواب عن الأول: أن المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتميز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه، فربما ظن الانسان بنفسه أنه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك، ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس، ويسبب شدة الفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع أنه لا يكون كذلك، فلهاذا المعنى كانت الحاجة إلى العفو شديدة في هذا المقام.

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافِغًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ
 مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ
 وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا «١٠٠»

(وأما السؤال الثاني) وهو قوله : ما الفائدة في ذكر لفظة «عسى» هنا ؟ فنقول : الفائدة فيها الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه ، حتى أن المضطر البين الاضطراب من حقه أن يقول : عسى الله أن يعفو عني ، فكيف الحال في غيره . وهذا هو الذي ذكره صاحب الكشف في الجواب عن هذا السؤال ، إلا أن الأولى أن يكون الجواب ما قدمناه ، وهو أن الإنسان لشدة فقرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزاً عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة ، فلهاذا المعنى ذكر المعفو بكلمة «عسى» لا بالكلمة الدالة على القطع .

ثم قال تعالى (وكان الله عفواً غفوراً) ذكر الزجاج في «كان» ثلاثة أوجه : الأول : كان قبل أن خلق الخلق موصوفاً بهذه الصفة . الثاني : أنه قال (كان) مع أن جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان أن هذه عادة الله تعالى أجراها في حق خلقه . الثالث : لو قال : إنه تعالى عفو غفور كان هذا إخباراً عن كونه كذلك فقط ، ولما قال إنه كان كذلك كان هذا إخباراً وقع خبره على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقاً وحقاً ومبرأ عن الخلف والكذب . واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فإنه لو لم يحصل مهنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه ، فلما أخبر بالعفو والمغفرة دل على حصول الذنب ، ثم إنه تعالى وعده بالعفو مطلقاً غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رَحِيمًا)
 واعلم أن ذلك المنافع أمران : الأول : أن يكون له في وطنه نوع راحة ورقاهية ، فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش ، فأجاب الله عنه بقوله (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة) يقال : راغمت الرجل إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل ، واشتقاقه من الرغام وهو التراب ، فأنهم يقولون : رغم أنفه ، يريدون به أنه وصل إليه

شيء يكرهه، وذلك لأن الأنف عضو في غاية العزة، والتراب في غاية الذلة، فجعلوا قولهم: رغم أنفه كناية عن الذل

إذا عرفت هذا فنقول: المشهور أن هذه المراغمة إنما حصلت بسبب أنهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم

وعندى فيه وجه آخر، وهو أن يكون المعنى: ومن يهاجر في سبيل الله إلى بلد آخر يجد في أرض ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سبباً لرغم أنف أعدائه الذين كانوا معه في بلده الأصلية وذلك لأن من فارق وذهب إلى بلدة أجنبية فاذا استقام أمره في تلك البلدة الأجنبية، ووصل ذلك الخير إلى أهل بلده فدخلوا من سوء معاملتهم معه، ورضخت أنوفهم بسبب ذلك، وحمل اللفظ على هذا أقرب من حمله على ما قالوه والله أعلم. والحاصل كأنه قيل: يا أيها الإنسان إنك كنت إنما تكره الهجرة عن وطنك خوفاً من أن تقع في المشقة والحنة في السفر، فلا تخف فإن الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سبباً لرغم أنوف أعدائك، ويكون سبباً لسعة عيشك، وإنما قدم في الآية ذكر رغم الأعداء على ذكر سعة العيش لأن ابتهاج الإنسان الذي يهاجر عن أهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث أنها تصير سبباً لرغم أنوف الأعداء، أشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث إنها صارت سبباً لسعة العيش عليه

(وأما المانع الثاني) من الاقدام على المهاجرة فهو أن الإنسان يقول: إن خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض، وربما وصلت إليه وربما لم أصل إليه، فالأولى أن لأضيق الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شيء ربما أصل إليه، وربما لا أصل إليه، فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) والمعنى ظاهر، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) قال بعضهم: المراد من قصد طاعة الله ثم عجز عن إتمامها، كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة: كالمرضى يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة، فيكتب له ثواب ذلك العمل. هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال آخرون: ثبت له أجر قصده وأجر القدر الذي أتى به من ذلك العمل، وأما أجر تمام العمل فذلك محال، واعلم أن القول الأول أولى لأنه تعالى إنما ذكر هذه الآية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد، وهو أن من خرج إلى السفر لأجل الرغبة في الهجرة، فقد وجد ثواب الهجرة، ومعلوم أن الترغيب إنما يحصل بهذا المعنى، فأما القول بأن معنى الآية هو أن يصل إليه ثواب ذلك القدر من العمل، فلا يصلح مرغبا، لأنه قد عرف أن كل من أتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل، ويدل عليه

خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا (١٠١)

قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرئ ما نوى» وأيضا روى في قصة جنس بن ضمرة ، أنه لما قرب موته أخذ يصفق يمينه على شماله ، ويقول : اللهم هذه لك ، وهذه لرسولك أبايكم على ما بابيكم عليه رسولك ، ثم مات فبلغ خبره أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : لو توفى بالمدينة لكان خيرا له ، فزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب على الله ، لأنه تعالى قال (قد وقع أجره على الله) وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه ذكر لفظ الوقوع ، وحقبة الوجوب في الوقوع والسقوط ، قال تعالى (فاذا وجبت جنوبها) أى وقمت وسقطت وثانيها : أنه ذكر بلفظ الأجر ، والأجر عبارة عن المنفعة المستحقة ، فأما الذي لا يكون مستحقا فذاك لا يسمى أجرا بل هبة . وثالثها : قوله (على الله) وكلمة «على» للوجوب ، قال تعالى : (والله على الناس حج البيت) والجواب : أننا لا تنازع في الوجوب ، لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم ، لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الإلمية ، وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم

(المسألة الثالثة) استدلل قوم بهذه الآية على أن الغازي إذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة ، كما وجب أجره . وهذا ضعيف ، لأن لفظ الآية مخصوص بالأجر ، وأيضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بميلاتها ، إذ لا تكون غنيمة إلا بميلاتها ، قال تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء) والله أعلم

ثم قال تعالى (وكان الله غفورا رحاما) أى يغفر ما كان منه من القعود إلى أن يخرج . ويرحمه بما كان أجر المجاهدة

قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا)

اعلم أن أحد الأمور التي يحتاج المجاهد إليها معرفة كيفية أداء الصلاة في زمان الخوف ، والاشتغال بحاربة العدو ؛ ولهذا المعنى ذكره الله تعالى في هذه الآية ، وهنا مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدى : يقال قصر فلان صلاته وأقصرها وقصرها ، كل ذلك جائز

قوله ثمال «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية ١٧

وقرأ ابن عباس: تقصروا عن أقصر، وقرأ الزهري: من قصر، وهذا دليل على اللغات الثلاث
(المسألة الثانية) اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف، لأنه ليس صريحاً بأن المراد هو القصر
في كمية الركعات وعددها أو في كيفية أدائها، فلا جرم حصل في الآية قولان: الأول: وهو قول
الجمهور أن المراد منه القصر في عدد الركعات، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضاً على قولين:
الأول: أن المراد منه صلاة المسافر، وهو أن كل صلاة تكون في الحضر أربع ركعات، فإنها
تصير في السفر ركعتين، فعلى هذا القصر إنما يدخل في صلاة الظهر والعصر والمساء، أما المغرب
والصبح، فلا يدخل فيهما القصر. الثاني: أنه ليس المراد بهذه الآية صلاة السفر، بل صلاة الخوف،
وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة، قال ابن عباس: فرض الله صلاة الحضر أربعاً،
وصلاة السفر ركعتين، وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم، فهذا
القولان متفرعان على ما إذا قلنا: المراد من القصر تقليل الركعات

(القول الثاني) أن المراد من القصر إدخال التخفيف في كيفية أداء الركعات، وهو أن يكتفي
في الصلاة بالإيماء والإشارة بدل الركوع والسجود، وأن يجوز المشي في الصلاة، وأن يجوز
الصلاة عند تطلع الثوب بالدم، وذلك هو الصلاة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتالي، وهذا
القول يروى عن ابن عباس وطائفة. واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بأن خوف الفتنة من
العدو لا يزول فيما يؤتى بركعتين على إتمام أو صافهما، وإنما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال
التحام القتال، وهذا ضعيف، لأنه يمكن أن يقال: إن صلاة المسافر إذا كانت قليلة الركعات،
فيمكنه أن يأتي بها على وجه لا يسلخصه بكونه مصلياً، أما إذا كثرت الركعات طالت المدة
ولا يمكنه أن يأتي بها على حين غفلة من العدو.

واعلم أن وجه الاحتمال ما ذكرنا، وهو أن القصر مشعر بالتخفيف، والتخفيف كما يحصل
بجذف بعض الركعات فكذلك يحصل بأن يجعل الإيماء والإشارة قائماً مقام الركوع والسجود
واعلم أن حمل لفظ القصر على إسقاط بعض الركعات أول، ويدل عليه وجوه: الأول:
ما روى عن يعلى بن أمية أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، كيف تقصر وقد أمنا،
وقد قال الله تعالى (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) فقال: عجبت مما عجبت
منه، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة» وهذا يدل
على أن القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات، وأن ذلك كان مفهوماً عندهم من
معنى الآية. الثاني: أن القصر عبارة عن أن يؤتى ببعض الشيء، ويقصر عليه، فأما أن يؤتى بشيء

١٨ قوله تعالى «وإذا حضرتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية

آخر ، فذلك لا يسمى قصراً ، ولا إقصاراً ، ومعلوم أن إقامة الإيما مقام الركوع والسجود ، وتجويز المني في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملتصق بالدم ، ليس شيء من ذلك قصراً ، بل كلها إنبات لأحكام جديدة وإقامة لشيء مقام شيء آخر ، فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى .
الثالث : «أن ومن» في قوله (من الصلاة) للتبويض ، وذلك يوجب جواز الإقصار على بعض الصلاة ، فثبت بهذه الوجوه أن تفسير القصر بإسقاط بعض الركعات أولى من تفسيره بما ذكره من الأيما والأشارة ، الرابع : أن لفظ القصر كان مخصوصاً في عرفهم بنقص عدد الركعات ، ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين ، قال ذو اليمين : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ الخامس : أن القصر بمعنى تنوير الصلاة مذكور في الآية ، بعد هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات ، لتلا يلزم التكرار ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : القصر رخصة ، فإن شاء المكلف أتم ، وإن شاء اكتفى على القصر ، وقال أبو حنيفة : القصر واجب ، فإن صلى المسافر أربعاً ولم يقعد في التنتين فسدت صلاته ، وإن قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته ، واحتج الشافعي رحمه الله على قوله بوجوده : الأول : أن ظاهر قوله تعالى (لا جناح عليكم أن تحضروا من الصلاة) مشعر بعدم الوجوب ، فانه لا يقال (لا جناح عليكم) في أداء الصلاة الواجبة ، بل هذا اللفظ إنما يذكر في رفع التكليف بذلك النوع ، فاما إيجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه ، أما أبو بكر الرازي فأجاب عنه بأن المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات ، بل تخفيف الأعمال .

واعلم أنا بينا بالدليل أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره ، فسقط هذا المنز . وذكر صاحب الكشاف وجهاً آخر فيه ، قال : إنهم لما ألفوا الاتمام ، فربما كان يخطر ببالهم أن عليهم نقصاناً في القصر ، فنفى عنهم الجناح لتطيق أنفسهم بالقصر ، فيقال له : هذا الاحتمال إنما يخطر ببالهم إذا قال الشارع لهم : رخصت لكم في هذا القصر ، أما إذا قال : أوجب عليكم هذا القصر ، وحرمت عليكم الاتمام ، وجعله مفسداً لصلاتكم ، فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل أصلاً ، فلا يكون هذا الكلام لا تقابله .

(الحجة الثانية) ما روى أن عائشة رضي الله عنها قالت : اعترت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله : بأي أنت وأمي ، قصرت وأتممت وحيتم وأفطرت ، قال : أحسنت يا عائشة وما عاب علي ، وكان عثمان يتم ويقصر ، وما ظهر إنكار من الصحابة عليه .

قوله تعالى «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية ١٩

(الحجة الثالثة) أن جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجوز ، لا على سبيل التبعين جزما فكذا هنا ، واحتجوا بالأحاديث منها ما روى عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال فيه «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» فظاهر الأمر للوجوب ، وعن ابن عباس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسافرا صلى ركعتين .

والجواب : أن هذه الأحاديث تدل على كون القصر مشروعا وجائزا ، إلا أن الكلام في أنه هل يجوز غيره ؟ ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أولى ، والله أعلم

(المسألة الرابعة) قال بعضهم : صلاة السفر ركعتان ، تمام غير قصر ، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أفرت صلاة السفر ، وزيد في صلاة الحضر .

واعلم أن لفظ الآية يطل هذا ، وذلك لأننا بينا أن المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات ، ولو كان الأمر على ما ذكره لما كان هذا قصرا في صلاة السفر ، بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر ، والله أعلم .

(المسألة الخامسة) زعم داود وأهل الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء أن السفر ما لم يقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة . احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا : إن قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) جملة مركبة من شرط ، وجزاء الشرط هو الضرب في الأرض ، والجزاء هو جواز القصر ، وإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلا أو قصيرا ، أقصى ما في الباب أن يقال : فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة ، ومن دار إلى دار ، إلا أنا نقول :

الجواب عنه من وجهين : الأول : أن الانتقال من محلة إلى محلة إن لم يسم بأنه ضرب في الأرض ، فقد زال الاشكال ، وإن سمي بذلك فنقول : أجمع المسلمون على أنه غير معتبر ، فهذا تخصيص تطرق إلى هذا النص بدلالة الاجماع ، والعام بعد التخصيص حجة ، فوجب أن يبقى النص معتبرا في السفر ، سواء كان قليلا أو كثيرا . والثاني : أن قوله (وإذا ضربتم في الأرض) يدل على أنه تعالى جعل الضرب في الأرض شرطا لحصول هذه الرخصة ، فلو كان الضرب في الأرض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما ، لأن الإنسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار إلى المسجد ، ومن المسجد إلى السوق ، وإذا كان حاصلا دائما امتنع جملة شرطا لثبوت هذا الحكم ، فلما جعل الله الضرب في الأرض شرطا لثبوت هذا الحكم علمنا أنه مغاير لمطلق الانتقال

٢٠ قوله تعالى «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية

وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم أن اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد، فلنا دلالة الآية على حصول الرخصة في مطلق السفر، أما الفقهاء فقالوا: أجمع السلف على أن أقل السفر مقدر، قالوا: والذي يدل عليه أنه حصل في المسألة روايات:

فالرواية الأولى: ما روى عن عمر أنه قال: يقصر في يوم تام، وبه قال الزهري والأوزاعي.
الثانية: قال ابن عباس: إذا زاد على يوم وليلة قصر. والثالثة: قال أنس بن مالك: المتبرخ خمس فراسخ. والرابعة: قال الحسن: مسيرة ليلتين. الخامسة: قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير: من الكوفة إلى المدائن، وهي مسيرة ثلاثة أيام، وهو قول أبي حنيفة. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا سافر إلى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث جاز القصر، وهكذا رواه ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد. السادسة: قال مالك والشافعي: أربعة برد كل برد أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميل هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الذي قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم، وهي أربعة آلاف خطوة، فإن كل ثلاثة أقدام خطوة قال الفقهاء: فاختلاف الناس في هذه الأقوال يدل على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر، قال أهل الظاهر: اضطراب الفقهاء في هذه الأقاويل، يدل على أنهم لم يجمعوا في المسألة دليلا قويا في تقدير المدة، إذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر للدلالة لما حصل هذا الاضطراب، وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلمه إنما كان لأنهم اعتقدوا أن هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر، فكان هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الآية، وإذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط، فلهاذا سكتوا عن هذه المسألة.

واعلم أن أصحاب أبي حنيفة حولوا في تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر ثلاثة أيام، وهذا يقتضي أنه إذا لم يحصل المسح ثلاثة أيام أن لا يكون مسافرا، وإذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخصة المشروعة في السفر، وأما أصحاب الشافعي رضي الله عنه فانهم حولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يأهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد، من مكة إلى عسفان، قال أهل الظاهر: الكلام عليه من وجوه: الأول: أنه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وهو عندنا غير جائز لوجوبين: الأول: أن القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم، والقرآن مقطوع المتن، والخبر مغلون المتن، فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر، فترجيح

قوله تعالى «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية ٢١

الضعيف على التقوى لا يجوز. والثاني: أنه روى في الخبر أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا روى حديث عن فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن والله فاقبلوه وإن خالفه فرددوه، دل هذا الخبر على أن كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو مردود، فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب أن يكون مردوداً

(الوجه الثاني) في دفع هذه الأخبار، وهو أنها أخبار آحاد وردت في واقعة تم الحاجة إلى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة، إنما قلنا: أن الحاجة إليها عامة لأن أكثر الصحابة كانوا في أكثر الأوقات في السفر وفي الغزو، فلما كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر، كانت الحاجة إلى مقدار السفر المقيد للرخص عامة في حق المكلفين، ولو كان الأمر كذلك لمرقوها ونقلوها قلاً متواتراً، لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن، فلما لم يمكن الأمر كذلك علمنا أن هذه أخبار ضعيفة مردودة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها. الثالث: أن دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متعاقبة متدافعة، وإذا تعارضت تساقطت، فوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن، هذا تمام الكلام في هذا الموضوع. والذي عندي في هذا الباب أن يقال: أن كلمة «إذا» وكلمة «إن» لا يفيدان إلا كون الشرط مستقبلاً للجواز فأما كونهما مستقبلاً لذلك الجواز في جميع الأوقات فهذا غير لازم، بدليل أنه إذا قال لأمراه: «إن دخلت الدار، أو إذا دخلت الدار فأنت طالق»، فدخلت مرة وقع الطلاق، وإذا دخلت الدار ثانياً لا يقع وهذا يدل على أن كلمة «إذا» وكلمة «إن» لا يفيدان العموم البتة، وإذا ثبت هذا سقط استدلال أهل الظاهر بالآية، فإن الآية لا تنعقد إلا لأن الضرب في الأرض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الأمر كذلك فيها إذا كان السفر طويلاً، فأما السفر القصير فأنما يدخل تحت الآية لو قلنا أن كلمة «إذا» للعموم، ولما ثبت أنه ليس الأمر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة، والله أعلم.

(المسألة السادسة) ذم داود وأهل الظاهر أن جواز القصر مخصوص بحال الخوف. واحتجوا بأنه تعالى أثبت هذا الحكم مشروطاً بالخوف، وهو قوله (لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا) والمشرط بالشيء عدم عدم ذلك الشرط، فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الأمن. قالوا: ولا يجوز رفع هذا الشرط بنجر من أخبار الآحاد، لأنه يقتضي نسخ القرآن بنجر الواحد وإنه لا يجوز، ولقد صعب هذا الكلام على قوم ذكروا فيه

وجوها متكلفة في الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام . وعندي أنه ليس في هذا غموض ، وذلك لأننا بينا في تفسير قوله تعالى (إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه) أن كلمة «إن» وكلمة «إذا» يفيدان أن عند حصول الشرط يحصل المطلوب ، ولا يفيدان أن عند عدم الشرط يلزم عدم المطلوب ، واستدلنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة ، وإذا ثبت هذا فقول : قوله تعالى (إن خفتم) يقتضي أن عند حصول الخوف تحصل الرخصة ، ولا يقتضي أن عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة ، وإذا كان كذلك كانت الآية ساكنة عن حال الأمن بالنفي وبالاثبات ، وإثبات الرخصة حال الأمن بخبر الواحد يكون إثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد ، وذلك غير ممتنع ، إنما الممتنع إثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ، ونحن لا نقول به .

فان قيل : فلي هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الأمن وحال الخوف ، فما الفائدة في تقييده بحال الخوف؟

قلنا : إن الآية نزلت في غالب أسفار النبي صلى الله عليه وسلم ، وأكثرها لم يخل عن خوف العدو ، فذكر الله هذا الشرط من حيث أنه هو الأغلب في الوقوع ، ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالإيماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود . وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ، ولا شك أن هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف ، فان وقت الأمن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ، ولا تكون محرمة ولا مهيضة ، والله أعلم . ثم يقال لأهل الظاهر : إن ظاهر هذه الآية يقتضي أن لا يجوز القصر إلا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار ، وأما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب أن لا يجوز القصر ، فان التزموا ذلك سلبوا من الطعن ، إلا أنه بعيد ، وإن لم يلتزموه توجه النقص عليهم ، لأنه تعالى قال (إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا) وذلك يقتضي أن الشرط هو هذا الخوف المخصوص ، ولم أن يقولوا : إما أن يقال : حصل إجماع الصحابة والأمة على أن مطلق الخوف كاف ، أو لم يحصل الإجماع ، فان حصل الإجماع فنقول : خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الإجماع ، وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني ، وإن لم يحصل الإجماع فقد زال السؤال ، لأننا نلتزم أنه لا يجوز القصر إلا مع هذا الخوف المخصوص ، والله أعلم .

أما قوله (إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا) ففي تفسير هذه الفتنة قولان : الأول : خفتم أن يفتكم عن إتمام الركوع والسجود في جميعها . الثاني : أن خفتم أن يفتكم الذين كفروا بعداوتهم ، والحاصل أن كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة .

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا
 أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا
 فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِزْبَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ
 عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِنَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ
 بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِزْبَكُمْ إِنْ
 اللَّهُ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ١٠٢. فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا
 وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى
 الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ١٠٣.

ثم قال تعالى (إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا) والمعنى إن العداوة الحاصلة بينكم وبين
 الكافرين قديمة، والآن قد أظهرتم خلافهم في الدين وازدادت عداوتهم، وبسبب شدة العداوة
 أقدموا على محاربتكم وقصد إهلاككم أن قدروا، فإن طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في
 قتلكم، فلي هذا رخصت لكم في قصر الصلاة، وإنما قال (عدوا) ولم يقل أعداء، لأن العدو
 يستوى فيه الواحد والجمع، قال تعالى (فانهم عدوا لي إلا رب العالمين)

قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم
 فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم
 وأسلحتهم وذ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا
 جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله
 أعد للكافرين عذابا مهينا فإذا قضيت الصلاة فادكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم
 فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد، بين في هذه الآية حالها في الكيفية، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو يوسف والحسن بن زياد : صلاة الخوف كانت عاصمة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لغيره ، وقال المزني : كانت ثابتة ثم نسخت . واحتج أبو يوسف على قوله بوجوبين : الأول : أن قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة) ظاهره يقتضي أن إقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم ، لأن كلمة «إذا» تفيد الاشتراط الثاني : أن تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل ، إلا أننا جازنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه ، وأما في حق غير الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا المعنى غير حاصل ، لأن فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الأول ، فلا يحتاج هناك إلى تغيير هيئة الصلاة ، وأما سائر الفقهاء فقالوا : لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره لقوله تعالى (واتبعوه) ألا ترى أن قوله تعالى (خلفن أمواهم صدقة تطهرهم) لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الأمة بعده ، وأما التمسك بلفظ «وإذا» فالجواب أن مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت ، أما العدم عند العدم فغير مسلم ، وأما التمسك بإدراك فضيلة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز أن يكون علة لإباحة تغيير الصلاة ، لأنه لا يجوز أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض ، فالدفع هذا الكلام والله أعلم .

(المسألة الثانية) شرح صلاة الخوف هو أن الإمام يجعل القوم طائفتين ويصل بهم ركعة واحدة ، ثم إذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون؟ فيه أقوال : الأول : أن تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون إلى وجه العدو ، وتأتي الطائفة الأخرى ويصل بهم الإمام ركعة أخرى ويسلم ، وهذا مذهب من يرى أن صلاة الخوف للإمام ركعتان ، وللقوم ركعة ، وهذا مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد . الثاني : أن الإمام يصل تلك الطائفة ركعتين ويسلم ، ثم تذهب تلك الطائفة إلى وجه العدو ، وتأتي الطائفة الأخرى فيصل الإمام بهم مرة أخرى ركعتين ، وهذا قول الحسن البصري . الثالث : أن يصل الإمام مع الطائفة الأولى ركعة تامة ، ثم يبقى الإمام قائما في الركعة الثانية إلى أن تصل هذه الطائفة ركعة أخرى ، ويتشهدون ويسلمون ويذهبون إلى وجه العدو ، ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الإمام قائما في الركعة الثانية ركعة ، ثم يجلس الإمام في التشهد إلى أن تصل الطائفة الثانية الركعة الثانية ، ثم يسلم الإمام بهم ، وهذا قول سهل بن أبي حنيفة ومذهب الشافعي . الرابع : أن الطائفة الأولى يصل الإمام بهم ركعة

ويعودون إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الأولى فيقضون بقية صلاتهم بقرأة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقرأة، والفرق أن الطائفة الأولى أدركت أول الصلاة، وهم في حكم من خلف الامام، وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة، والمسبوق فيما يقضى كالمنفرد في صلاته، وهذا قول عبد الله بن مسعود، ومذهب أبي حنيفة. واعلم أنه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلاة، فقله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة في أوقات مختلفة بحسب المصلحة، وإتمام وقع الاختلاف بين الفقهاء في أن الأفضل والأشد موافقة لظاهر الآية أي هذه الأقسام، أما الواحدى رحمه الله فقال: الآية مخالفة للروايات التي أخذ بها أبو حنيفة، وبين ذلك من وجهين: الأول: أنه تعالى قال (ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى قدصلت عند إتيان الثانية، وعند أبي حنيفة ليس الأمر كذلك؛ لأن الطائفة الثانية عنده تأتي والأولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها. الثاني: أن قوله (فليصلوا معك) ظاهره يدل على أن جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لأن مطلق قولك: صليت مع الامام يدل على أنك أدركت جميع الصلاة معه، وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك، وأما أصحاب أبي حنيفة فقالوا: الآية متطابقة لقولنا، لأنه تعالى قال (فإذا سجدوا فليكنوا من وراءكم) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى لم يفرغوا من الصلاة، ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة، وأجاب الواحدى عنه قال: هذا بما يلزم إذا جعلنا السجود والكون من وراءكم لطائفة واحدة، وليس الأمر كذلك، بل هو لطائفتين السجود للأولى، والكون من وراءكم الذى بمعنى الحراسة للطائفة الثانية وانه أعلم

ولترجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله تعالى (وإذا كنت فيهم) أى وإذا كنت أبها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم (فأقت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) والمعنى فاجعلهم طائفتين، فلتقم منهم طائفة معك فصل بهم وليأخذوا أسلحتهم، والضمير إما للمصلين وإما لغيرهم، فإن كان للمصلين فقالوا: يأخذون من السلاح مالا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر، وذلك لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط وأمنع للعدو من الاقدام عليهم، وإن كان لغير المصلين فلا كلام فيه. ويحتمل أن يكون ذلك أمراً للفرقتين بحمل السلاح لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط.

ثم قال (فإذا سجدوا فليكنوا)

يعنى غير المصلين (من وراءكم) يحرسونكم، وقد ذكرنا أن أداء الركعة الأولى مع الامام في صلاة الخوف كهو في صلاة الأمن، إنما التفات وضع في أداء الركعة الثانية فيه، وقد ذكرنا

بذهاب الناس فيها

ثم قال (ولتأت طائفه أخرى لم يصلوا فليصلوا معك) وقد بينا أن هذه الآية دالة على صحة قول الشافعي .

ثم قال (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) والمعنى أنه تعالى جعل الحذر وهو التحضر والتيقظ آلة يستعملها الغازي ، فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلها مأخوذين . قال الواحدي رحمه الله : وفيه رخصة للخائف في الصلاة بأن يجعل بعض فكره في غير الصلاة .

فان قيل : لم ذكر في الآية الأولى (أسلحتهم) فقط ، وذكر في هذه الآية حذرهم وأسلحتهم قلنا : لأن في أول الصلاة قلبا يقتبه العدو لكون المسلمين في الصلاة ، بل يفتنون كونهم قائمين لأجل المحاربة . أما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة ، فهنا يتهزؤون الفرصة في الهجوم عليهم ، فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) ثم قال تعالى (ود الذين كفروا لو تفلحون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة) أي بالقتال . عن ابن عباس وجابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الظهر ، ورأى المشركون ذلك ، فقالوا بعد ذلك : بشما صنعنا حيث لم تقدم عليهم ، وعزموا على ذلك عند الصلاة الأخرى ، فأطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على أسرارهم بهذه الآية .

ثم قال تعالى (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) والمعنى أنه إن تعذر حمل السلاح إما لأنه يصيبه بلل المطر فيسود وتفسد حدته ، أو لأن من الأسلحة ما يكون معطلا فيقتل على لابسها إذا ابتل بالماء ، أو لأجل أن الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح ، فهنا له أن يصنع حمل السلاح .

ثم قال (وخشعوا حذركم) والمعنى أنه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض أمرهم مرة أخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر ، لتلا محتمل "العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين أسلحتهم ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن قوله في أول الآية (وليأخذوا أسلحتهم) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، فيقتضى أن يكون أخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر ، وهو أنه قال (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) فنخص وضع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين ، وذلك يوجب أن فيما وراء هاتين الحالتين يكون الأثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح . ومنهم من قال : إنه ستمؤكد ، والأصح ما بيناه

ثم الشرط أن لا يحمل سلاحاً نجساً إن أمكنه ، ولا يحمل الرمح إلا في طرف الصف ، وبالجملة بحيث لا يتأذى به أحد

(المسألة الثانية) قال أبو علي الجرجاني صاحب النظم : قوله تعالى (وخذوا حذرکم) يدل على أنه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذراً غير غافل عن كيد العدو ، والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر ، لأن العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة ، فالمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ، ومقياً استقبال القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم ، فلا جرم أمروا بأن يصيروا طائفتين : طائفة في وجه العدو ، وطائفة مع النبي عليه الصلاة والسلام مستقبل القبلة ، وأما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان ويطعن نخل فإنه لم يفرق أصحابه طائفتين ، وذلك لأن العدو كان مستدبر القبلة ، والمسلمون كانوا مستقبلين لها ، فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا إلى الاحتراس إلا عند السجود ، فلا جرم لما سجد الصف الأول بقي الصف الثاني يحرصونهم ، فلما فرغوا من السجود قاموا تأخروا وتقدم الصف الثاني وسجدوا وكان الصف الأول حال قيامهم يحرصون الصف الثاني ، ثبت بما ذكرنا أن قوله تعالى (خذوا حذرکم) يدل على جواز كل هذه الوجوه ؛ والذي يدل على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه أننا لم نعملنا على هذا الوجه لئلا نكرر أمراً محضاً من غير فائدة ، ولوقع فعل الرسول بعسفان ويطعن نخل على خلاف نص القرآن وإنه غير جائز ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة : إن الله تعالى أمر بالحذر ، وذلك يدل على كون العبد قادراً على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر ، وذلك يدل على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ، وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي والله أعلم

(المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو ، فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المخترنة ، وبهذا الطريق كان الإقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجباً والله أعلم

ثم قال تعالى (إن الله أعد للكافرين عذاباً مبيناً) وفيه سؤال ، أنه كيف طابق الأمر بالحذر قوله (إن الله أعد للكافرين عذاباً مبيناً) وجوابه : أنه تعالى لما أمر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشديتهم ، فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر أنه يبينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا أن الأمر بالحذر ليس لما لهم من القوة والمهبة ، وإنما هو لأجل أن يحصل الخوف في قلب المؤمنين ، فيحتذون بكونهم متضرعين إلى الله تعالى في أن يدمرهم بالنصر

والتوفيق، ونظيره قوله تعالى (إذا لقيتهم فته فائتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون) ثم قال تعالى (فاذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم). وفيه قولان: الاول: فاذا قضيت صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال، فان ما أنتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه، الثاني: أن المراد بالذكر الصلاة، يعني صلوا قياماً حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة، وقعوداً حال اشتغالكم بالرعى، وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض، فاذا اطمأنتم حين تنزع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة، فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة. هذا ظاهر على مذهب الشافعي في إيجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة إذا حضر وقتها، وإذا اطمأنوا فبإلزامهم القضاء إلا أن على هذا القول اشكالا، وهو أن يصير تقدير الآية: فاذا قضيت الصلاة فصلوا، وذلك بعيد لأن حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه إلا لضرورة.

ثم قال تعالى (فاذا اطمأنتم فأقيموا الصلاة) واعلم أن هذه الآية مسبوبة بمحكين: أولهما بيان القصر وهو صلاة السفر، والثاني: صلاة الخوف، ثم إن قوله (فاذا اطمأنتم) يحتمل تقيض الأزمن، فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مسافراً بل يصير مقبياً، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فاذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة، ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مضطرب القلب، بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب أنه زال الخوف، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فاذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها، ولا تغيروا شيئاً من أحوالها وهيأتها، ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى في شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر، ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) أي فرضاً موقوتاً، والمراد بالكتاب هنا المكتوب، كأنه قيل: مكتوبة موقوتة، ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر، ومعنى الموقوت أنها كتبت عليهم في أوقات موقوتة، يقال: وقته ووقته مخففاً، وقرئ (وإذا الرسل وقتت) بالتخفيف.

واعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن وجوب الصلاة مقدر بأوقات مخصوصة، إلا أنه تعالى أجعل ذكر الأوقات هنا وبينها في سائر الآيات، وهي خمسة: أحدها: قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) قوله (الصلوات) يدل على وجوب صلوات ثلاثة، وقوله (والصلاة الوسطى) يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة وإلزام التكرار، فلا بد وأن تكون زائدة على الثلاثة

ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة، وإلا لم يحصل فيها وسطى، فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى، وكأدلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر، وإلا لصارت الصلوات الواجبة ستة، فيختل لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على أن الواجب خمس صلوات إلا أنها غير دالة على بيان أوقاتها. وثانيها: قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) فالواجب من الدلوك إلى الغسق هو الظهر والمغرب، والواجب من الغسق إلى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلاة الصبح، وهذه الآية توم أن للظهر والمغرب وقتاً واحداً والمغرب والعشاء وقتاً واحداً. وثالثها: قوله سبحانه (فسيحان الله حين تمسون وحين تصبحون) والمراد منه الصلاتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح، ثم قال (وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون) فقوله (وعشياً) المراد منه الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء، وقوله (وحين تظهرون) المراد الصلاة الواقعة في محض النهار، وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله (حين تمسون وحين تصبحون) صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فكذلك قدم في قوله (وعشياً وحين تظهرون) صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فصارت الصلوات الأربعة المذكورة في هذه الآية، وأما صلاة المغرب فقد أفردا الله تعالى بالذكر في قوله (والمغرب) تشريفاً لها بالأفراد بالذكر. ورابعها: قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) فقوله (طرفي النهار) يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة المغرب لأنهما كالواقعتين على الطرفين، وإن كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الأول وصلاة المغرب واقعة قبل حدوث الطرف الثاني: وقوله (وزلفاً من الليل) يفيد وجوب المغرب والعشاء، وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال: لأن الزلف جمع، وأقله ثلاثة، فلا بد وأن يجب ثلاث صلوات في الليل عملاً بقوله (وزلفاً من الليل) وبما سبها: قوله تعالى (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آتاه الليل فسبح) فقوله (قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) إشارة إلى الصبح والمغرب، وهو كقوله (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) وقوله (ومن آتاه الليل) إشارة إلى المغرب والعشاء، وهو كقوله (وزلفاً من الليل) وكما احتجوا بقوله (وزلفاً من الليل) فكذلك احتجوا عليه بقوله (ومن آتاه الليل) لأن قوله (آتاه الليل جمع) وأقله ثلاثة، فهذا مجموع الآيات الدالة على الأوقات الحسة للصلوات الخمس.

واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الأوقات الحسة في نهاية الحسن والجمال نظراً إلى المقول، ويانه أن لكل شيء من أحوال هذا العالم مراتب خمسة: أولها: مرتبة المحو والندول في الوجود، وهو كما يولد الإنسان ويبقى في النضو والنماء إلى مدة معلومة، وهذه المدة تسمى سن

النشوء والنماء .

(والمرتبة الثانية) مدة الوقوف ، وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان . وهذه المدة تسمى من الشباب .

(والمرتبة الثالثة) مدة الكهولة ، وهو أن يظهر في الإنسان نقصان خفي ، وهذه المدة تسمى من الكهولة .

(والمرتبة الرابعة) مدة الشيخوخة ، وهو أن يظهر في الإنسان نقصانات ظاهرة جليلة إلى أن يموت ويهلك ، وتسمى هذه المدة من الشيخوخة .

(المرتبة الخامسة) أن تبقى آثاره بعد موته مدة ، ثم بالآخرة تتمحى تلك الآثار وتبطل وتزول ، ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ، فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان إنسانا أو غيره من الحيوانات أو النباتات ، والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس ، وذلك لأنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ، ثم لا يزال يزداد ارتفاعا ويقوى نورها ويشد حرها إلى أن تبلغ إلى وسط السماء ، فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية إلى وقت العصر ، ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ، ويزداد انخساطها وقوتها إلى الغروب ، ثم إذا غربت يبقى بعض آثارها في أفق المغرب وهو الشفق ، ثم تتمحى تلك الآثار وتبطل الشمس كأنها ما كانت موجودة في العالم ، فلما حصلت هذه الأحوال الخمسة لها وهى أمور مجببة لا يقدر عليها إلا الله تعالى لا جرم أوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الأحوال الخمسة لها صلاة ، فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال تلك الظلمة وحصول النور ، وبسبب زوال النوم الذى هو كالموت وحصول اليقظة التى هى كالحياة ، ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانخساط أوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد ، لجلل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستسلامها لمنحطة عن ذلك العلو وآخذة في سن الكهولة ، وهو النقصان الخفى ، ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت في أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلاة العصر . ونعم ما قال الشافعى رحمه الله : أن أول العصر هو أن يصير ظل كل شيء مثليه ، وذلك لأن من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة ، ألا ترى أن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعى رحمه الله ما ازداد الظل إلا مثل الشيء ، ثم إن في زمان لطيف يصير ظله مثليه ، وذلك يدل على

وَلَا تَنْهَوُا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْمِنُونَ فَانْهَوُا تَأْمِنُونَ كَمَا تَأْمِنُونَ
وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١٠٤

أن من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلاً له تأخذ الشمس في النقضات الظاهرة ، ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما إذا مات الإنسان ، فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب ، ثم لما غرب الشفق فكأنه أتمحت آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر ، فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء ، فثبت أن إعجاب الصلوات الخمس في هذه الأوقات الحسة مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكيمة ، والله أعلم بأسرار أفعاله .

قوله تعالى ﴿ولا تنهوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تأمنون فأنهم يأمنون كما تأمنون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليا حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الأحكام التي يحتاج المجاهد إلى معرفتها عاد مرة أخرى إلى الحديث على الجهاد فقال (ولا تنهوا) أي ولا تضعفوا ولا تتوانوا (في ابتغاء القوم) أي في طلب الكفار بالقتال ، ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال (إن تكونوا تأمنون فأنهم يأمنون كما تأمنون) والمعنى أن حصول الألم قدر مشترك بينكم وبينهم ، فلما لم يصبر خوف الألم ما نالهم عن قتالكم فكيف صار ما نالكم عن قتالهم ، ثم زاد في تقرير الحجة وبين أن المؤمنين أولى بالمصاهرة على القتال من المشركين ، لأن المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والخسر والنشر ، والمشركين لا يقرون بذلك ، فإذا كانوا مع إنكارهم الخسر والنشر يجهدون في القتال فأتهم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما ، أولى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد ، وهو المراد من قوله تعالى (وترجون من الله ما لا يرجون) ويحتمل أيضا أن يكون المراد من هذا الرجم ما ودهم الله تعالى في قوله (ليظهره على الدين كله) وفي قوله (يألها التي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) وفيه وجه ثالث ، وهو أنكم تعبثون الإله العالم القادر السميع البصير فيصع منكم أن ترجوا ثوابه ، وأما المشركون فأنهم يعبثون الأصنام وهي جمادات ، فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثوابا أو يخافوا منها عقابا . وقرأ الأعرج (أن تكونوا تأمنون) بفتح الهمزة بمعنى : ولا تنهوا لأن تكونوا تأمنون ، وقوله (فأنهم يأمنون كما تأمنون) تليل ، ثم قال (وكان الله عليا حكيما) أي لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهكم إلا بما هو عالم بأنه

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً ١٠٥﴾ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ١٠٦﴾

سبب صلاحكم في دينكم ودنياكم .

قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيمًا

في كيفية النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم انفصل بذلك أمر المحاربة ، وانفصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية ، مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر ، ومثل يان صلاة السفر وصلاة الخوف ، رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين ، وذكر أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل وبذر الحكم الحق ، فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب .

(والوجه الثاني في يان النظم) أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة بين أن كل ما عرف بانزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يحيد عن شيء منها طلباً لرضا قومه (الوجه الثالث) أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا تجوز الحياة معهم ولا إلحاق مالم يفعلوا بهم ، وأن كفر الكافر لا يبيح المسامحة بالنظر له ، بل الواجب في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل على رسوله ، وأن لا يلحق الكافر حيف لأجل أن يرضى المناق بذلك ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة بن أيرق ، ثم في كيفية الواقعة روايات : أحدها : أن طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بذلك السرقه ، ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودى جاء قومه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يمينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الحياة باليهودى ، فهم الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك فنزلت الآية ، وثانيها : أن واحداً وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد ، فلما طلبها منه جحدتها . وثالثها : أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودى سرق الدرع

واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين، وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرة باليهودى على سبيل التنخص والبهتان، وبما يؤكد ذلك قوله تعالى (وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء) ثم روى أن طعمة هرب إلى مكة وأرشد وتعب حائطاً هناك لاجل السرة فسقط الحائط عليه ومات

(المسألة الثانية) قال أبو علي الفارسي: قوله (أراك الله) إما أن يكون منقولاً بالهمزة من «رأيت» التي يراد بها رؤية البصر، أو من رأيت التي تمتد إلى المفعولين، أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد، والاول باطل لأن الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر، والثاني أيضاً باطل لأنه يلزم أن يمتد إلى ثلاثة لا إلى المفعولين بسبب التمدية، ومعلوم أن هذا اللفظ لم يمتد إلا إلى مفعولين أحدهما: الكاف التي هي للخطاب، والآخر المفعول المقدر، وتقديره: بما أراك الله، ولما بطل القسمان بقي الثالث، وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد

(المسألة الثالثة) اعلم أنه ثبت بما قمنا أن قوله (بما أراك الله) مناه بما أعلمك الله، وسمى ذلك العلم بالرؤية لأن السلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جارياً مجرى الرؤية في القوة والظهور، وكان عمر يقول: لا يقول أحد قضيت بما أراني الله تعالى، فان الله تعالى لم يجعل ذلك إلا للأنبياء، وأما الواحد منا فراهي يكون ظناً ولا يكون علماً
إذا عرفت هذا فنقول: قال المحققون: هذه الآية تدل على أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالوحى والنص.

وإذا عرفت هذا فنقول: تفرع عليه مسألتان: إحداهما: أنه لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزاً له، والثانية: أن هذه الآية دللت على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا بالنص، فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراماً.

والجواب عنه أنه لما قامت الدلالة على أن القياس حجة كان العمل بالقياس عملاً بالنص في الحقيقة، فانه يصير التقدير كأنه تعالى قال: مهما غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين صورتين فاعلم أن تكلفي في حقه أن تعمل بموجب ذلك الظن، وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملاً بيمين النص
أما قوله (ولا تكن للخائنين خصيماً) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) معنى الآية: ولا تكن لاجل الخائنين غاصماً لمن كان بريئاً عن الذنب، يعني

وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا

أَثِيمًا «١٠٧»

لاتخاصم اليهود لأجل المنافقين .

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: خصمك الذى يخافك، وجمعه الخصماء، وأصله من الخصم وهو ناحية الشئ موطره، والخصم طرف الزاوية وطرف الاشفار، وقيل للخصمين خصيان لأن كل واحد منهما فى ناحية من الحجّة والدعوى، وخصوم السحابة جوانبها .

(المسألة الثالثة) قال الطاعون فى عضمة الأنبياء عليهم السلام: دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه الصلاة والسلام، فانه لولا أن الرسول عليه الصلاة والسلام أراد أن يخصم لأجل الخائن ويذب عنه وإلا لما ورد النهى عنه .

والجواب: أن النهى عن الشئ لا يقتضى كون المنهى فاعلا للنهى عنه، بل ثبت فى الرواية أن قوم طعمه لما اتسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمة وأن يلحق السرقة باليهودى توقف وانتظر الوحى فنزلت هذه الآية، وكان الغرض من هذا النهى تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على أن طعمة كذاب، وأن اليهودى يرى عن ذلك الجرم

فان قيل: الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قوله بعد هذه الآية (واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما) قلنا أمره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب

والجواب من وجوه: الأول: لعله مال طبعه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان فى الظاهر من المسلمين فأمر بالاستغفار لهذا القدر، وحسنات الإبرار سيئات المقربين . والثانى: لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودى وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه الصلاة والسلام ما يوجب القدر فى شهادتهم ثم بأن يقضى بالسرقة على اليهودى، ثم لما أطلع الله تعالى على كذب أولئك اليهودى عرف أن ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ، فكان استغفاره بسبب أنه لم بذلك الحكم الذى لو وقع لكان خطأ فى نفسه وإن كان معذورا عند الله فيه . الثالث: قوله (واستغفر الله) يحتمل أن يكون المراد: واستغفر الله لأولئك الذين يذنبون عن طعمة ويريدون أن يظهرها براءته عن السرقة ثم قال تعالى (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما) والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا، والاختيان كالخيانة

يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾

يقال: خانته واختاته، وذكرنا ذلك عند قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنهم: إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية قد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب، فكان ذلك منه خيانة مع نفسه، ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره: أنه ظلم نفسه واعلم أن في الآية تهديداً شديداً، وذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما مال طبعه قليلاً إلى جانب طعمة، وكان في علم الله أن طعمة كان فاسقاً، فأنه تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من إعانة المذنب، فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالماً ثم يعينه على ذلك الظلم، بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب

ثم قال تعالى (إن الله لا يحب من كان خواناً أثيلاً) قال المفسرون: إن طعمة خان في الدرع، وأثم في نسبة اليهودى إلى تلك السرقة فلا جرم قال الله تعالى (إن الله لا يحب من كان خواناً أثيلاً)

فان قيل: لم قال (خواناً أثيلاً) مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد قلنا: علم الله تعالى أنه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير، فذكر اللفظ البدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل إلى ذلك، ويدل عليه ما روينا أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات، ومن كان خائتته كذلك لم يشك في خيائته، وأيضاً طلب من النبي عليه الصلاة والسلام أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودى، وهذا يبطئ رسالة الرسول، ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر، فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم.

وقيل: إذا عثرت من رجل على سبحة فأعلم أن لها أخوات. عن عمر رضى الله عنه أنه أمر بقطع يد سارق، فجاءت أنه تبكى وتقول هذه أول سرقة سرقها فأعف عنه، فقال كذبت أن الله لا يؤخذ عبده في أول الأمر. واعلم أنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه.

ثم قال تعالى (يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا) الاستخفاف في اللغة معناه الاستتار، يقال استخفيت من

هَآ أَتَمُّ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ

فلان ، أى تواريت منه واستترت ، قال تعالى (ومن هو مستخف بالليل) أى مستتر ، فقله (يستخفون من الناس) أى يستترون من الناس ولا يستترون من الله . قال ابن عباس : يستخيون من الناس ولا يستحيون من الله . قال الواحدى : هذا معنى وليس بتفسير ، وذلك لأن الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم ، فأما أن يقال : الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك ، وقوله (وهو معهم) يريد بالعلم والقدره والرؤية ، وكفى هذا زاجراً للانسان عن المصاصى ، وقوله (اذ يبيتون مالا يرضى من القول) أى يضمنون ويقدرون فى أذهانهم وذكرنا معنى التثبيت فى قوله (بيت طائفة منهم) والذى لا يرضاه الله من القول هو أن طعمة قال : أرى اليهودى بأنه هو الذى سرق الدرع وأحلف أذلم أسرقها ، فيقبل الرسول يمينى لأنى على دينه ولا يقبل يمين اليهودى .

فان قيل : كيف سمى التثبيت قولاً وهو معنى فى النفس ؟

قلنا : مذهبا أن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس ، وعلى هذا المذهب فلا اشكال ، ومن أنكر كلام النفس فله أن يجب بأن طعمة وأصحابه لعلمهم اجتمعوا فى الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر ، فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول الميت الذى لا يرضاه ، فأما قوله (وكان الله بما يعملون محيطاً) فالمراد الوعيد من حيث إنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس إلا أنها كانت ظاهرة فى علم الله ، لأنه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سببها منها شئ .

ثم قال تعالى (وما آتاكم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة) (ها) للتثنية فى (ها آتاكم) و(هؤلاء) وهما مبتدأ وخبر (جادلتم) جملة مبتدأ لقوم (أولاء) خبراً ، كما تقول لبعض الاشياء : أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ، ويجوز أن يكون (أولاء) اسماً موصولاً بمعنى الذى و(جادلتم) صلة ، وأما الجدل فهو فى اللغة عبارة عن شدة المخاصمة ، وجدل الليل شدة قتله ، ورجل مجدل كأنه قتل ، والأجل الصقر لأنه من أشد الطيور قوة . هذا قول الزجاج . وقال غيره : سميت المخاصمة جدالاً لأن كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه .

أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ۝١٠٩ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝١١٠

إذا عرفت هذا فنقول : هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذنبون عن طعمة وعن قومه بسبب أنهم كانوا في الظاهر من المسلمين ، والمعنى : هبوا أنكم خاضتم عن طعمة وقومه في الدنيا ، فن الذين يخاصمون عنهم في الآخرة إذا أخذهم الله بعذابه . وقرأ عبدالله بن مسعود : ها أثم هؤلاء جادتم عنه ، يعنى عن طعمة ، وقوله (فن يجادل الله عنهم) استفهام يعنى التويخ والتفريع . ثم قال تعالى (أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا) قوله (أَمْ مَنْ يَكُونُ) عطف على الاستفهام السابق ، والوكيل هو الذى وكل إليه الأمر في الحفظ والحماية ، والمعنى : من الذى يكون محافظا وحاميا لهم من عذاب الله ؟

واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب أتبته بالدعوة إلى التوبة ، وذكر فيه ثلاثة أنواع من الترغيب .

فالأول : قوله تعالى (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما) والمراد بالسوء القبيح الذى يسوء به غيره كإفعل طعمة من سرقة الدرع ومن رعى اليهودى بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب ، وإنما خص ما يمتدى إلى الغير باسم السوء لأن ذلك يكون في الأكثر إحصالا للضرر إلى الغير ، والضرر سوء حاضر ، فأما الذنب الذى يخص الانسان فذلك في الأكثر لا يكون ضررا حاضرا لأن الانسان لا يوصل الضرر إلى نفسه .

واعلم أن هذه الآية دالة على حكيمين : الأول : أن التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا أو قلا ، عبدا أو خصبا للأموال لأن قوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) عم الكل الثاني : ان ظاهر الآية يقتضى أن مجرد الاستغفار كاف ، وقال بعضهم : انه مقيد بالتوبة لأنه لا ينفع الاستغفار مع الأصرار ، وقوله (يجد الله غفورا رحيما) معناه غفورا رحيما له ، وحذف هذا التقيد لدلالة الكلام عليه ، فانه لا معنى للترغيب في الاستغفار إلا إذا كان المراد ذلك ، والنوع الثاني : من الكلمات المرغبة في التوبة

وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِثْمًا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١١١
وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيثًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا
مُبِينًا ۝١١٢

قوله تعالى ﴿ومن يكسب إثمًا فإثمًا يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما﴾
والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة، ولذلك لم يجر وصف البارئ تعالى بذلك
والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار كأنه تعالى يقول: الذنب الذي أنيت به ماعادت مضرة
إلى فاتى منه عن النفع والضرر، ولا تياس من قبول التوبة والاستغفار (وكان الله عليما) بما في قلبه
عند إقدامه على التوبة (حكيما) تقتضى حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب..
النوع الثالث: قوله تعالى ﴿ومن يكسب خطيئة أو إثمًا ثم يرم به بريثا فقد احتمل
بهتانًا وإثما مبينًا﴾

وذكروا في الخطيئة والاثم وجوها: الأول: أن الخطيئة هي الصغيرة، والاثم هو الكبيرة
وثانها: الخطيئة هي الذنب القاصر على فعلها، والاثم هو الذنب المتمدى إلى الغير كالظلم والقتل
وثالثها: الخطيئة ما لا يبنى فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ، والاثم ما يحصل بسبب العمد، والدليل
عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله (ومن يكسب إثمًا فإثمًا يكسبه على نفسه) فين أن الاثم ما يكون
سبباً لاستحقاق العقوبة.

وأما قوله ﴿ثم يرم به بريثا﴾ فالضمير في «به» إلى ماذا يعود؟ فيه وجوه: الأول: ثم يرم
بأحد هذين المذكورين. الثاني: أن يكون عائداً إلى الاثم وحده لأنه هو الأقرب كما عاد إلى التجارة
في قوله (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها) الثالث: أن يكون عائداً إلى الكسب، والتقدير:
يرم يكسبه بريثا، فدل يكسب على الكسب. الرابع: أن يكون الضمير راجعاً إلى معنى الخطيئة فكانه
قال: ومن يكسب ذنباً ثم يرم به بريثا.

وأما قوله ﴿فقد احتمل بهتانًا﴾ فالبهتان أن ترمى أعاك بأمر منكرو وهو يرى منه
واعلم أن صاحب البهتان مذموم في الدنيا أشد الذم، ومماقب في الآخرة أشد العقاب، فقوله
﴿فقد احتمل بهتانًا﴾ إشارة إلى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا، وقوله ﴿وإثمًا مبينًا﴾ إشارة إلى

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَيْكَ مَا لَمْ تُكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ١١٣.

ما يلحقه من العقاب العظيم في الآخرة .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك﴾ والمعنى ولولا أن الله خصك بالفضل وهو النبوة ، وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم أن يضلوك ، وذلك لأن قوم طمعة كانوا قد عرفوا أنه سارق ، ثم سألوا النبي عليه السلام أن يدفع ويجادل عنه ويرثه عن السرقة ، وينسب تلك السرقة إلى اليهودي ، ومعنى يضلوك أي يلقوك في الحكم الباطل الخطأ . ثم قال تعالى ﴿وما يضلون إلا أنفسهم﴾ بسبب تعاونهم على الأثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان ، فهم لما أقدموا على هذه الأعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين .

﴿وما يضررونك من شيء﴾ فيه وجهان : الأول : قال الثعالبي رحمه الله : وما يضررونك في المستقبل ، فوعده الله تعالى في هذه الآية بادامة العصمة له مما يريدون من إيقاعه في الباطل . الثاني : أن المعنى أنهم وإن سعوا في إقائك في الباطل فأنت ما وقعت في الباطل ، لأنك بنيت الأمر على ظاهر الحال ، وأنت ما أمرت إلا ببناء الأحكام على الظواهر . ثم قال تعالى ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾

واعلم أنا إن فسرنا قوله ﴿وما يضررونك من شيء﴾ بأن المراد أنه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾ مؤكداً لذلك الوعد ، يعني لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرك ببلوغ الشريعة إلى الخلق فكيف يليق بحكمتك أن لا يصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات ، وإن فسرنا تلك الآية بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى : وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأوجب فيها بناء أحكام الشرع على الظاهر فكيف يضررك بناء الأمر على الظاهر .

ثم قال تعالى ﴿وعليك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾

قال الثعالبي رحمه الله : هذه الآية تحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون المراد ما يتعلق بالدين ، كما

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ
بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا
عَظِيمًا ۝١١٤

قال (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وعلى هذا الوجه تقدير الآية : أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأطملك على أسرارها وأوقفك على حقائقها مع أنك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منها ، فكذاك يفعل بك في مستأف أيامك لا يقدر أحد من المناقبين على إضلالك وإزلالك .

(الوجه الثاني) أن يكون المراد : وعليك ما لم تكن تعلم من أخبار الأولين ، فكذاك يعلمك من حيل المناقبين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ، ثم قال (وكان فضل الله عليك عظيما) وهذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل والمناقب . وذلك لأن الله تعالى ما أعطى الخلق من العلم إلا القليل ، كما قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ، ثم انه سمي ذلك القليل عظيما حيث قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال (قل متاع الدنيا قليل) وذلك يدل على غاية شرف العلم .

قوله تعالى (لاخير في كثير من نجواهم) إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) واعلم أن هذه إشارة إلى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : التجوى في اللغة سر بين اثنين ، يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ، ويقال: نجوت الرجل أنجو نجوى بمعنى ناجيته ، والتجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة ، قال تيسل (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون ، قال تعالى (وإذ هم نجوى) .

(المسألة الثانية) قوله (إلا من أمر بصدقة) ذكر التحويون في محل «من» وجوها ، وتلك

الرجوع مبني على معنى النجوى في هذه الآية ، فإن جعلنا معنى النجوى هنا السر فيجوز أن يكون في موضع النصب ؛ لأنه استثناء الشيء عن خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله (الا أذى) ويجوز أن يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله :

إلا العافير وإلا العيس

وأبو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال : التقدير إلا في نجوى من أمر بصدقة ثم حذف المضاف ، وعلى هذا التقدير يكون «من» في محل النجوى لأنه أقيم مقامه ، ويجوز فيه وجهان : أحدهما : الخفض بدل من نجواهم ، كما تقول : ما سرت بأحد إلا لزيد . والثاني : النصب على الاستثناء فكما تقول ما جادني أحد إلا لزيد ، وهذا استثناء الجنس من الجنس ، وأما أن جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين كان منصوبا على الاستثناء لأنه استثناء الجنس من الجنس ؛ ويجوز أن يكون «من» في محل الخفض من وجهين : أحدهما : أن تجعله تبعا لكثير ، على معنى : لا خير في كثير من نجواهم إلا لافعين أمر بصدقة ، كقولك : لا خير في القوم إلا نقر منهم . والثاني : أن تجعله تبعا للنجوى ، كما تقول : لا خير في جماعة من القوم إلا لزيد ، إن شئت أتبع زيدا الجماعة ، وإن شئت أتبعته القوم ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) هذه الآية وإن نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض إلا أنها في المعنى عامة ، والمراد : لا خير فيما يتجاسى فيه الناس ويغفون فيه من الحديث إلا ما كان من أعمال الخير ، ثم إنه تعالى ذكر من أعمال الخير ثلاثة أنواع : الأمر بالصدقة ، والأمر بالمعروف ، والإصلاح بين الناس ، وإنما ذكر الله هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأن عمل الخير إما أن يكون بإيصال المنفعة أو برفع الضر ، أما إيصال الخير فإما أن يكون من الخيرات الجسمية وهو إعطاء المال ، وإليه الإشارة بقوله (إلا من أمر بصدقة) وإما أن يكون من الخيرات الروحانية ، وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم ، أو تكميل القوة العملية بالأفعال الحسنة ، وبموجبها عبارة عن الأمر بالمعروف ، وإليه الإشارة بقوله (أو معروف) وأما إزالة الضر فإليها الإشارة بقوله (أو إصلاح بين الناس) ثبت أن مجاميع الخيرات مذكورة في هذه الآية ، وما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام «كلام ابن آدم كله عليه لاله إلا ما كان من أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو ذكر الله» وقيل لسفيان الثوري : ما أشد هذا الحديث ! فقال سفيان : ألم تسمع الله يقول (لا خير في كثير من نجواهم) فهو هذا بيته ، أما سمعت الله يقول (والعصر إن الإنسان لئى خسر) فهو هذا بيته

ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) والمعنى أن هذه الأقسام الثلاثة من الطاعات وإن كانت في غاية الشرف والمجالة إلا أن الإنسان إنما يتنفع بها

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
فَوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾

إذا أتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته ، فأما إذا أتى بها للرياء والسمة انقلبت القضية فصارت من أعظم المفاصد ؛ وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلوب من الأعمال الظاهرة رعاية أحوال القلب في إخلاص النية ، وتصفية الداعية عن الالتفات إلى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وقوله (وأن ليس للانسان إلا ماسى) وقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) لم انتصب ابتغاء مرضاة الله؟

والجواب : لأنه مفعول له ، والمعنى لأنه لا ابتغاء مرضاة الله .

(السؤال الثاني) كيف قال (إلا من أمر) ثم قال (ومن يفعل ذلك)

والجواب : أنه ذكر الأمر بالخير ليدل به على فاعله لأن الأمر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فإن يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك أولى ، ويجوز أن يراد : ومن يأمر بذلك ، فبهر عن الأمر بالفعل لأن الأمر أيضا فعل من الأفعال .

قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو ما روى أن طعمة بن أيرق لما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودى عن تهمة السرقة ارتد وذهب إلى مكة ونصب جدارا لإنسان لأجل السرقة قديم الجدار عليه ومات فزلت هذه الآية . أما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة أنه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الأمر ، أو عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضى لحوق مشقة بصاحبه ، وقوله (من بعد ما تبين له الهدى) أى من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام . قال الزجاج : لأن طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقة ما دله ذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فعادى الرسول وأظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام ، فكان ذلك إظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى ، قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) يعنى غير دين الموحدين ، وذلك لأن طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الأوثان .

ثم قال (نوله ماتولى) أى تركه وما اختار لنفسه ، ونكله إلى ما توكل عليه . قال بعضهم : هذا منسوخ بآية السيف لاسيما فى حق المرتد

ثم قال (ونفله جهنم) يعنى نلزمه جهنم ، وأصله الصلاه وهو لزوم النار وقت الاستنقاء (وساءت مصيراً) انتصب (مصيراً) على التمييز كقولك : فلان طاب نفساً ، وتصب عرقاً ، وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن آية فى كتاب الله تعالى تدل على أن الاجماع حجة ، قرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية ، وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً ، يان المقدمة الأولى أنه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ، ومشاققة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد ، فلم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجباً له لكان ذلك ضمناً لما لا أثر له فى الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وإنه غير جائز ، ثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجباً ، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراماً ، وإذا كان عدم اتباعهم حراماً كان اتباعهم واجباً ، لأنه لا خروج عن طرفي النقيض .

فان قيل : لانسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فانه لا يمتنع أن لا يتبع لاسبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين

وأجيب عن هذا السؤال بأن المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير ، فإذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبوعاً لهم ، ولقائل أن يقول : الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير وإلا لزم أن يقال : الانبياء والملائكة متبعون لأحاديث الحق من حيث أنهم يوحون الله كما أن كل واحد من أحاديث الأمة يوحد الله ، ومعلوم أن ذلك لا يقال ، بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، وإذا كان كذلك فن ترك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أنه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلاً ، فلا جرم لم يتبعهم ، فهذا الشخص لا يكون متبوعاً لغير سبيل المؤمنين ، فهذا سؤال قوى على هذا الدليل ، وفيه أبحاث أخر دقيقة ذكرناها فى كتاب

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (١١٦)، إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا (١١٧)، لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا

المحصل في علم الاصول والله أعلم .

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جمع الذنوب ، والدليل عليه أنه لو صدر عنه ذنب لجاز منه ، وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشافقه له ، لأن كل واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الآخر فيه ، ثبت أنه لو صدر الذنب عن الرسول لوجب مشافقته ، لكن مشافقته محرمة بهذه الآية فوجب أن لا يصدر الذنب عنه (المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أنه يجب الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام في أفعاله إذ لو كان فعل الأمة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق آخر من العمل فتحصل المشاققة ، لكن المشاققة محرمة ، فيلزم وجوب الاقتداء به في أفعاله .

(المسألة الرابعة) قال بعض المتقدمين : كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى أن اعتقاد كل واحد منهم مطابق للبحث ، بل بمعنى سقوط الأثم عن الخطيئة ، واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا : لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وهذا يقتضي أنه إذا لم يحصل تبين الهدى أن لا يكون الوعيد حاصلًا .

وجوابه : أنه تمسك بالمفهوم ، وهو دلالة ظنية عند من يقول به ، والدليل الدال على أن وعيد الكفار قطعي أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إن الله لا يغفر أن يشرك به) والتقاطع لا يعارضه المظنون . (المسألة الخامسة) الآية دالة على أنه لا يمكن تصحيح الدين إلا بالدليل والظن والاستدلال ، وذلك لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ، ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين وإلالم يكن لهذا الشرط معنى .

(المسألة السادسة) الآية دالة على أن الهدى اسم للدليل لا العلم ، إذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى إضافة الشيء إلى نفسه وأنه قاسد .

قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ومن يشرك بالله فقد ضل

مَفْرُوضًا «١١٨» وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنِيْنَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَتَكَبَّرْ آذَانَ الْأَنْعَامِ
وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ
خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا «١١٩» يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا «١٢٠»
أُولَئِكَ مَاوَأَمَّ جَهَنَّمَ وَلَا يَحْدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا «١٢١» وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ
حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا «١٢٢»

ضلالاً بعيداً إن يدعون من دونه إلا إنا أنأ وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله وقال لا نخزن من
عبادك نصيباً مفروضاً ولا ضلتهم ولا مَنِيْنَهُمْ ولا مَرْنَهُمْ فَلْيَتَكَبَّرْ آذَانَ الْأَنْعَامِ ولا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ
خَلْقَ اللَّهِ ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنيهم وما يعدهم
الشيطان إلا غروراً أولئك ماوأمَّ جَهَنَّمَ ولا يحدون عنها محيصاً والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قِيلًا
اعلم أن هذه الآية مكررة في هذه السورة ، وفي تكرارها فائدتان : الأولى : أن عموماً الوعد
وعموماً الوعد متعارضة في القرآن ، وأنه تعالى ما أعاد آية من آيات الوعد بلفظ واحد مرتين ،
وقد أعاد هذه الآية دالة على الصفو والمفطرة بلفظ واحد في سورة واحدة ، وقد اتفقوا على أنه
لا فائدة في التكرير إلا التأكيد ، فهذا يدل على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد ،
وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد .

(والفائدة الثانية) : أن الآيات المتقدمة إنما نزلت في سارق الدرع ، وقوله (ومن يشاقق
الرسول) إلى آخر الآيات إنما نزلت في ارتداده ، فهذه الآية إنما يحسن اتصالها بما قبلها لو
كان المراد أن ذلك السارق لو لم يرتد لم يصر محروماً عن رحمتي ، ولكنه لما ارتد وأشرك بالله
صار محروماً قطعاً عن رحمة الله ، ثم إنه أكد ذلك بأن شرح أن أمر الشرك عظيم عند الله فقال

(ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلّالاً بعيداً) يعنى ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلالاً بعيداً ، فلا جرم لا يصير محروماً عن رحمتي ، وهذه المناسبات دالة قطعاً على دلالة هذه الآية على أن ماسوى الشرك مغفور قطعاً سواء حصلت التوبة أو لم تحصل ، ثم إنه تعالى بين كون الشرك ضلالاً بعيداً فقال (إن يدعون من دونه إلا إنا أنا وإن يدعون إلا شيطاناً مریداً لعنه الله) «إن» ههنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته) و (يدعون) بمعنى يعبدون لأن من عبد شيئاً فإنه يدعو عند احتياجه اليه ، وقوله (إلا إنا أنا) فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الأوثان وكانوا يسمونها باسم الأتات كقولهم : اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، واللات تأتيت الله ، والعزى تأتيت العزيز . قال الحسن : لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه أئى بنى فلان ، ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضى الله عنها : إلا أوثاناً ، وقراءة ابن عباس : إلا أنا ، جمع وثن مثل أسد وأسد ، ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله (وإذا الرسل أئتت) قال الزجاج : وجائز أن يكون أئن أصلها أئن ، فأثبت الضمة الضمة المناسبة

(القول الثانى) قوله (إلا إنا أنا) أى إلا أمواتاً ، وفي تسمية الأموات إنا أنا وجهان : الأول : أن الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الأئى ، تقول : هذه الأحجار تعجبني : كما تقول : هذه المرأة تعجبني . الثانى : أن الأئى أحسن من الذكر ، والميت أحسن من الحى ، فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأئى على الجمادات الموات

(القول الثالث) أن بعضهم كان يعبد الملائكة ، وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله قال تعالى (إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليمون الملائكة تسمية الأئى) والمقصود من الآية هل إنسان أجهل من أشرك خالق السموات والأرض وما بينهما جماداً يسميه بالأئى

ثم قال (وإن يدعون إلا شيطاناً مریداً) قال المفسرون : كان فى كل واحد من تلك الأوثان شيطان يترأى للسنة يكلمهم ، وقال الزجاج : المراد بالشيطان ههنا إبليس بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (وقال لا تتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) ولا شك أن قائل هذا القول هو إبليس ، ولا يبعد أن الذى ترأى للسنة هو إبليس ، وأما المرید فهو المبالغ فى المعصيان الكامل فى البعد عن الطاعة ويقال له : مارد ومرید ، قال الزجاج : يقال : حائط مرمد أى علس ، ويقال شجرة مرمد إذا تناثر ورقها ، والذى لم تثبت له لحية يقال له أمرد لكون موضع اللحية أملس ، فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مرید ومارد لأنه علس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شئ.

ثم قال تعالى (لعنه الله وقال لا تتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف : قوله (لعنه الله وقال لا تأخذن) صفتان بمعنى شيطاناً مريداً جامعاً بين لعنة الله وهذا القول الشنيع . واعلم أن الشيطان ههنا قد ادعى أشياء : أولها : قوله (لا تأخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) الفرض في اللغة القطع، والفرضة التلة التي تكون في طرف النهر ، والفرض الحز الذي في الوتر ، والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر ، والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتماً عليهم قطعاً لعذرهم ، وكذا قوله (وقد فرضتم لمن فريضة) أى جعلتم لمن قطعة من المال

إذا عرف هذا فنقول : معنى الآية أن الشيطان لعنه الله قال عند ذلك : لا تأخذن من عبادك حظاً مقدراً معيناً ، وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وسأوسه ، وفي التفسير عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال «من كل ألف واحد لله وساتره للناس ولا إبليس»

فان قيل : النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عدداً من حزب الله أما النقل : فقوله تعالى في صفة البشر (قاتبوه إلا قليلاً منهم) وقال حاكياً عن الشيطان (لاحتكن ذريته إلا قليلاً) . وحكى عنه أيضاً أنه قال (لا غو بهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) ولا شك أن المخلصين قليلون

وأما العقل : فهو أن الفساق والكفار أكثر عدداً من المؤمنين المخلصين ، ولا شك أن الفساق والكفار كلهم حزب إبليس -

إذا ثبت هذا فنقول : لم قال (لا تأخذن من عبادك نصيباً) مع أن لفظ النصيب لا يتناول القسم الأكثر، وإنما يتناول الأقل؟

والجواب : أن هذا التفاوت إنما يحصل في نوع البشر، أما إذا ضمت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم إلى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين . المخلصين ، وأيضاً فالمؤمنون وإن كانوا قليلين في العدد إلا أن منصفهم عظيم عند الله ، والكفار والفساق وإن كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم ، فهذه السبب وقع اسم النصيب على قوم إبليس . وثانها : قوله (ولا تأخذنهم) يعني عن الحق ، قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أصليين عظيمين بن أصولنا .

فالأصل الأول : المضل هو الشيطان ، وليس المضل هو الله تعالى قالوا : وإنما قلنا : إن الآية تدل على أن المضل هو الشيطان لأن الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ، ونظيره قوله (لا غو بهم أجمعين) وقوله (لاحتكن ذريته إلا قليلاً) وقوله (لا تأخذنهم صراطك المستقيم) وأيضاً أنه تعالى ذكر وصفه بـ **كونه** مضلاً للناس في معرض الذم له ، وذلك يمنع من كون الاله

موصوفا بذلك .

والاصل الثاني : وهو أن أهل السنة يقولون : الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال وقتنا : ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل أن ابليس وصف نفسه بأنه مضل مع أنه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال .

والجواب : أن هذا كلام ابليس فلا يكون حجة ، وأيضا ان كلام ابليس في هذه المسألة مضطرب جدا ، فثارة يميل إلى القدر المحض ، وهو قوله (لا غوينهم أجمعين) بأخرى إلى الجبر المحض وهو قوله (رب بما أغويتني) وثارة يظهر التردد فيه حيث قال (ربنا هؤلاء الذين أغويتنا أغويناهم كإغويتنا) يعني أن قول هؤلاء الكفار : نحن أغويتنا فمن الذي أغوانا عن الدين ؟ ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة إلى الله . وثالثها : قوله (ولا مئنيهم) وإعلم أنه لم ادعى أنه يضلل الخلق قال (ولا مئنيهم) وهذا يشير بأنه لاحياله في الاضلال أقوى من إلقاء الاماني في قلوب الخلق ، وطلب الاماني يورث شيئين : الحرص والامل ، والحرص والامل يستلزمان أكثر الأخلاق الذميمة ، وهما كالأميرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم «يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والامل» والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين فانه إذا اشتد حرصه على شيء فقد لا يقدر على تحصيله إلا بمصيبة الله وإيذاء الخلق ، وإذا طال أمه نسي الآخرة وصار غريفا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ، ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالنجاسة أو أشد قسوة . ورابعها : قوله (ولا مئنيهم فليبتكن آذان الانعام) البتة القطع ، وسيف بانك أي قاطع ، والتبتك التقطيع . قال الواحدى رحمه الله : التبتك هنا هو قطع آذان البهيرة باجماع المفسرين ، وذلك أنهم كانوا يشقون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرا ، وحرموها على أنفسهم الارتفاع بها . وقال آخرون : المراد أنهم يقطعون آذان الانعام نسكا في عبادة الأوثان فهم يظنون أن ذلك عبادة مع أنه في نفسه كفر وفسق . وخامسها : قوله (ولا مئنيهم فليغيرن خلق الله) والمفسرين هنا قولان : الأول : أن المراد من تغيير خلق الله تغيير دين الله ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدى والتخفي وقتادة ، وفي تقرير هذا القول وجهان : الأول : أن الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم أنه دينهم وآمنوا به ، فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها ، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة» ولكن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (واوجه الثاني) في تقرير هذا القول : أن المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما

أو الحرام حلالا

(القول الثاني) حل هذا التغيير على تغيير أحوال كلها تعلق بالظاهر، وذكروا فيه وجوها الأول : قال الحسن: المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم «لكن الله الواصلات والواشحات» قال وذلك لأن المرأة تتوصل بهذه الأضال إلى الزنا . الثاني : روى عن أنس وشهر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح أن معنى تغيير خلق الله هنا هو الإخصاء وقطع الأذان وفقه الميون ، ولهذا كان أنس يكره إخصاء الغنم ، وكانت العرب إذا بلغت إبل أحدهم ألفا عوروا عين غلها . الثالث : قال ابن زيد هو التخت ، وأقول: يجب إدخال الساقات في هذه الآية على هذا القول ، لأن التخت عبارة عن ذكر يشبه الأنثى ، والسحق عبارة عن أنثى تشبه الذكر الرابع : حكى الزجاج عن بعضهم أن الله تعالى خلق الأنعام ليركبوها ويأكلوها فخرموها على أنفسهم كالبحائر والسوابب والواصلات ، وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينفعون بها فعبدها المشركون ، فنبهوا خلق الله ، هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويحظر بياني هنا وجه آخر في تخرج الآية على سبيل المعنى ، وذلك لأن دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة أوجه : التشوش ، والنقصان ، والبطلان . فادعى الشيطان لعنه الله إلغاء أكثر الخلق في مرض الدين ، وضرر الدين هو قوله (ولأمنينهم) ثم إن هذا المرض لا بد وأن يكون على أحد الأوجه الثلاثة التي ذكرناها ، وهي التشوش والنقصان والبطلان ، فأما التشوش فالإشارة إليه بقوله (ولأمنينهم) وذلك لأن صاحب الإيمان يشغل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والجميل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية ، فهذا مرض روحاني من جنس التشوش ، وأما النقصان فالإشارة إليه بقوله (ولأمنينهم فليتيكن أذان الأنعام) وذلك لأن تلك الأذان نوع نقصان ، وهذا لأن الإنسان إذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار غاف الرأى ضعيف الحزم في طلب الآخرة ، وأما البطلان فالإشارة إليه بقوله (ولأمنينهم فليتيكن خلق الله) وذلك لأن التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المدة الأولى ، ومن المعلوم أن من بقي مواظبا على طلب اللذات المأجلة معرضا عن السعادات الروحية فلا يزال يزيد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الآخرة ، ولا تزال تزايد هذه الأحوال إلى أن يغير القاب بالكلية فلا يحظر بباله ذكر الآخرة البتة ، ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة ، فتحسكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا ، وذلك يوجب تغيير الخلق لأن الأرواح البشرية إنما دخلت في هذا العالم الجسماني على سبيل السفر ، وهي متوجهة إلى عالم القيامة ، فإذا نسيب معادها وألفت هذه المحسوسات

التي لا بد من انتفاضها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغييرا للحقيقة ، وهو كما قال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال (فإنها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور) واعلم أنه تعالى لما حكي عن الشيطان دعوته في الاغواء والضلال حذر الناس عن متابعتها فقال (ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا) واعلم أن أحدا لا يختار أن يتخذ الشيطان وليا من دون الله ، ولكن المعنى أنه إذا فعل ما أمره الشيطان به وترك ما أمره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى ، وإنما قال (خسر خسرانا مبينا) لأن طاعة الله تعيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر ، وطاعة الشيطان تعيد المنافع الثلاثة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والآلام الغالبة ، والجمع بينهما محال عقلا ، فمن رغب في ولايته فقد فاته أعرف المطالب وأجلها بسبب أخس المطالب وأدونها ، ولا شك أن هذا هو الخسار المطلق .

ثم قال تعالى (يعدم ويمتنهم وما يعدم الشيطان الا غرورا) واعلم أننا في الآية المتقدمة أن عدة أمر الشيطان إنما هو بقاء الأمان في القلب ، وأما تبتيك الإذعان وتغيير الحقيقة فذلك من نتائج البقاء الأمان في القلب بمن آثاره ، فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو العمددة في دفع تلك الأمان وهو أن تلك الأمان لا تعيد الا الغرور ، والغرور هو أن يظن الانسان بالشيء أنه نافع ولذا ، ثم يتبين اشتباهه على أعظم الآلام والمضار ، وجميع أحوال الدنيا كذلك ، والمعاقل يجب عليه أن لا يلتفت إلى شيء منها ، ومثال هذا أن الشيطان يلقي في قلب الانسان أنه سيطول عمره وينال من الدنيا أمله ومقصوده ، ويستولى على أعدائه ، ويقع في قلبه أن الدنيا دول فرما تيسرت له كما تيسرت لغيره ، إلا أن كل ذلك غرور فانه ربما لم يطول عمره ، وإن طال فرما لم يجد مطلوبه ، وإن طال عمره وزجد مطلوبه على أحسن الوجوه فانه لا بد وأن يكون عند الموت في أعظم أنواع النعم والحسرة فان المطلوب كلما كان أشد وأشهى وكان الآلام منه أدهم وأبقى كانت مفارقتها أشد وإلاما وأعظم تأثيرا في حصول النعم والحسرة ، فظهر أن هذه الآية منبهة على ما هو العمددة والقاعدة في هذا الباب .

وفي الآية توجه آخر : وهو أن الشيطان يعدم بأنه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية .

ثم قال تعالى (أولئك مأواهم جهنم) واعلم أننا ذكرنا أن الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان ما يتحسن ظاهره إلا أنه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه ، والاستغراق

لَيْسَ بِأَمَنِينَكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

في طيات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وإن كان في الحال لنفيها إلا أن عاقبة عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته، فكان هذا المعنى مما يقوى ما تقدم ذكره من أنه ليس إلا القرور .

ثم قال تعالى (ولا يمجنون عنها عيصا) المحيص المعدل والمقر . قال الواحدى رحمه الله : هذه الآية تحتل وجهين : أحدهما : أنه لا بد لهم من ورودها . والثاني : التخليد الذي هو نصيب الكفار ، وهذا غير بعيد لأن الضمير في قوله (ولا يمجنون) عائد إلى الذين تقدم ذكرهم ، وهم الذين قال الشيطان : لا تخذبن من عبادك نصيبا مفروضا . والأظهر أن الذي يكون نصيبا للشيطان هم الكفار .

ولما ذكرناه الوعيد أردفه بالوعد فقال (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا) واعلم أنه تعالى في أكثر آيات الوعد ذكر (خالدین فيها أبدا) ولو كان الخلود يفيد التأيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الأصل ، فعلينا أن الخلود عبارة عن طول المكث لآخرة النوام ، وأما في آيات الوعيد فإنه يذكر الخلود ولم يذكر التأيد إلا في حق الكفار ، وذلك يدل على أن عقاب الصالحين منقطع .

ثم قال (وعد الله حقا) قال صاحب الكشاف : هما مصدران : الأول : مؤكد لنفسه ، كأنه قال : وعد وعدا ، وحقا مصدر مؤكد لغيره ، أى حق ذلك حقا .

ثم قال (ومن أصدق من الله قيلا) وهو تأكيد ثالث بليغ . وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والأمانى الباطلة . والتنبيه على أن وعد الله أولى بالقبول وأحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس أحدا كذب منه ، وقرأ حزة والكسائي (أصدق من الله قيلا) بأشباع الصاد الزاى ، وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن . نحو (قصد السيل : فاصدع بما تومر) والقياس : مصدر قال قولاً وقيلاً ، وقال ابن السكيت : القيل والقيل اسمان لا مصدران .

ثم قال تعالى (ليس بآمنينكم ولا آمناني أهل الكتاب) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) الأمنية أقواله من المنية ، وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى

(إلا إذا تمى ألقى الشيطان فى أمنيته)

(المسألة الثانية) ليس : فعل ، فلا بد من اسم يكون هو مستنداً إليه ، وفيه وجه : الأول : ليس الثواب الذى تقدم ذكره والوعد به فى قوله (سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار) بآمانكم ولا آمانى أهل الكتاب ، أى ليس يستحق بالآمانى إنما يستحق بالإيمان والعمل الصالح . الثانى : ليس وضع الدين على آمانكم . الثالث : ليس الثواب والعقاب بآمانكم ، والوجه الأول أولى لأن إسناد «ليس» إلى ما هو مذكور فيما قبل أولى من إسناذه إلى ما هو غير مذكور .

(المسألة الثالثة) الخطاب فى قوله (ليس بآمانكم) خطاب مع من ؟ فيه قولان : الأول : أنه خطاب مع عبدة الأوثان ، وآمانهم أن لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب ، وإن اضربوا به لكنهم يصفون أصنامهم بأنها شفعاؤهم عند الله ، وآمانى أهل الكتاب فهو قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) فلا يمسذبنا ، وقولهم (لن تمسنا النار الا أياما معدودة)

(القول الثانى) أنه خطاب مع المسلمين ، وآمانهم أن ينفقوا وإن ارتكبو الكبائر ، وليس الامر كذلك ، فإنه تعالى يخص بالمغو والرحمة من يشاء كما قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وروى أنه تآخر المسلمون وأهل الكتاب فقال أهل الكتاب : نينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ، ونحن أول باقة منكم ، وقال المسلمون : نينا عاتم النبيين ، وكتابنا ناسخ الكتب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال تعالى (من يعمل سوياً يجز به) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أنه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات ، وليس لقاتل أن يقول : هذا يشكل بالصنائر فأتينا مغفورة قالوا : الجواب عنه من وجهين . الأول : أن العام بعد التخصيص حجة ، والثانى : أن صاحب الصغيرة قد انجبت من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية ، فهنا قد وصل جزاء تلك المعصية إليه .

أجاب أصحابنا عنه بأن الكلام على عموماته قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك هم فيها خالدون) والذى زيده فى هذه الآية وجوه الأول : لم لا يجوز أن يكون المراد من هذا الجزء ما يصل الى الانسان فى الدنيا من النعم والعموم والاخران والآلام والاسقام ، والذى يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر ، أما القرآن فهو قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) سمي ذلك القطع بالجزاء

وأما الخبر فإدعى أنه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : كيف الصلاح بعد هذه الآية؟ فقال غفر الله لك يا أبا بكر ألت ترضى ، اليس يصيبك إلا الذي فهو ما تجزون ، وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قرأ هذه الآية فقال : أتجزى بكل ما تعمل لقد هلكنا ، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال : تجزى المؤمن في الدنيا بمصيته في جسده وما يؤذيه ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه : لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا : يا رسول الله ما أبقت هذه الآية لنا شيئاً ، فقال عليه الصلاة والسلام «وأبشروا فإنه لا يصيب أحدكم مصيبة في الدنيا إلا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه»

(الوجه الثاني في الجواب) ذهب أن ذلك الجزاء إنما يصل إليهم يوم القيامة ، لكن لم لا يجوز أن يحصل الجزاء بنقص ثواب إيمانهم وسائر طاعاتهم ، وبديل عليه القرآن والخبر والمعقول أما القرآن قوله تعالى ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾

وأما الخبر : فإدعى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال : لما نزلت هذه الآية شفت على المؤمنين مشقة شديدة ، وقالوا يا رسول الله وأينا لم يعمل سوءاً فكيف الجزاء ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المصيبة الواحدة عقوبة واحدة فمن جازى بالسيئة قصص واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن ظلمت أحاده أعشاره» وأما المعقول : فهو أن ثواب الإيمان وجميع الطاعات أعظم لاعتداله من عقاب الكبيرة الواحدة ، والعدل يقتضى أن يحط من الأكثر مثل الأقل ، فبيق حينئذ من الأكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة

(الوجه الثالث في الجواب) أن هذه الآية إنما نزلت في الكفار ، والذي يدل على ما ذكرناه أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) فالؤمن الذي أطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات ، فوجب التقطع بأنه يدخل الجنة بحكم هذه الآية ، وقولهم : خرج عن كونه مؤمناً فهو باطل للدلائل الدالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن ، مثل قوله (وإن طائفتان من المؤمنين اقتولا) إلى قوله (فإن يفت إحداهما على الأخرى) سمي الباغي حال كونه باغياً مؤمناً ، وقال (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) سمي صاحب القتل الممد العدوان مؤمناً ، وقال (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله) سماه مؤمناً حال ما أمره بالتوبة ، ثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان مؤمناً كان قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات) حجة في أن المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من أهل الجنة ، فوجب أن يكون قوله (من يعمل سوءاً يجز به) مخصوصاً بأهل الكفر

وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (١٢٣)

(الوجه الرابع في الجواب) هب أن النص يعم المؤمن والكافر ، ولكن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) أخص منه والخاص مقدم على العام ، ولأن إلحاق التأويل بعمومات الوعيد أول من إلحاقه بعمومات الوعد لأن الوفاء بالوعد ككرم ، وإهمال الوعيد وحله على التأويل بالتمريض جود وإحسان

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لأن قوله (من يعمل سوءاً) يتناول جميع المحرمات ، فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله (يجزيه) يدل على وصول جزاء كل ذلك إليهم .

فان قيل : لم يجوز أن يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل إليهم من المعلوم والضموم في الدنيا قلنا : انه لا بد وأن يصل جزاء أعمالهم الحسنة إليهم في الدنيا إذ لا سيل إلى إيصال ذلك الجزاء إليهم في الآخرة ، وإذا كان كذلك فهذا يقتضي أن يكون تنعمهم في الدنيا أكثر ولذاتهم هنا أكمل ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا بمن المؤمن وجنة الكافر» وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ان جزاء أعمالهم المحظورة تصل إليهم في الدنيا ، فوجب القول بوصول ذلك الجزاء إليهم في الآخرة .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة : دلت الآية على أن العبد فاعل ، ودلت أيضا على أنه يعمل سوء يستحق الجزاء ، وإذا دلت الآية على مجموع هذين الأمرين فقد دلت على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، وذلك من وجهين : أحدهما : أنه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين ، والثاني : أنه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل ، لأن الآية دالة على أن العبد يستحق الجزاء على عمله ، واعلم أن الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب .

ثم قال تعالى (ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا)

قالت المعتزلة : دلت الآية على نفي الشفاعة ، والجواب من وجهين : الأول : انا قلنا ان هذه الآية في حق الكفار . والثاني : أن شفاعة الأنبياء والملائكة في حق العصاة إنما تكون بأذن الله تعالى ، وإذا كان كذلك فلاولى لأحد ولا نصير لأحد إلا الله سبحانه وتعالى .

وَمَنْ يَعْمَلِ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٣٤﴾

ثم قال تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا﴾

قال مسروق : لما نزل قوله (من يعمل سواء مجزبه) قال أهل الكتاب للسلين: نحن وأنتم سواء، فنزلت هذه الآية إلى قوله (ومن أحسن ديننا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم (يدخلون الجنة) بضم الياء وفتح الحاء على ما لم يسم فاعله، وكذلك في سورة مريم وفي حم المؤمن، والباقرن بفتح الياء وضم الحاء في هذه السور جميعاً على أن الدخول مضاف إليهم، وكلاماً حسن، والأول أحسن لأنه أفصح، ويدل على مثبت ادخلهم الجنة ويوافق (ولا يظلمون) وأما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى (ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم) ولقوله (ادخلوها بسلام) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا: الفرق بين «من» الأولى والثانية أن الأولى للتبعية، والمراد من يعمل بعض الصالحات لأن أحداً لا يقدر على أن يعمل جميع الصالحات، بل المراد أنه إذا عمل بعضها حال كونه مؤمناً استحق الثواب

واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن صاحب الكبيرة لا يبق عذابي النار، بل ينقل إلى الجنة، وذلك لأننا أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإذا ثبت هذا فنقول: إن صاحب الكبيرة إذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية أن يدخل الجنة، ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق أن يدخل النار، فأما أن يدخل الجنة ثم ينقل إلى النار فذلك باطل بالاجتماع، أو يدخل النار ثم ينقل إلى الجنة فذلك هو الحق الذي لا عيب عنه والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ التغير: قرة في ظهر النواة منها تثبت النخلة، والمعنى أنهم لا ينقصون قدر منبذ النواة

فان قيل: كيف خص الله الصالحين بأنهم لا يظلمون مع أن غيرهم كذلك كما قال (ومبارك بظلام للبيد) وقال (وما الله بريد ظلماً للعللين)

والجواب من وجهين: الأول: أن يكون الراجع في قوله (ولا يظلمون) عائداً إلى عمال السوء.

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ
حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (١٢٥) وَلِلَّهِ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ
وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (١٢٦)

وعمال الصالحات جميعا ، والثاني : أن كل ما لا ينقص عن الثواب كان بأن لا يزيد في العقاب أول
هذا هو الحكم فيما بين الخلق ، فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق
قوله تعالى (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ
الله إبراهيم خليلاً والله مافي السموات ومافي الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً)
اعلم أنه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمناً شرح الايمان
وبين فضله من وجهين : أحدهما : أنه الدين المشتغل على إظهار كمال العبودية والخضوع والافتقار
لله تعالى ، والثاني : وهو أنه الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، وكل واحد من
هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام

(أما الوجه الأول) فاعلم أن دين الاسلام مبني على أمرين : الاعتقاد والعمل : أما الاعتقاد
فأليه الإشارة بقوله (أسلم وجهه) وذلك لأن الاسلام هو الافتقار والخضوع . والوجه أحسن
أعضاء الانسان ، فالانسان إذا عرف بقلبه ربه وأقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد أسلم وجهه لله ،
وأما العمل فأليه الإشارة بقوله (وهو محسن) ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات ، فتأمل
في هذه القطة المختصرة وأحتوائها على جميع المقاصد والأغراض ، وأيضاً بقوله (أسلم وجهه لله)
يفيد الحصر . معناه أنه أسلم نفسه لله وما أسلم لغير الله ، وهذا تنبيه على أن كمال الايمان لا يحصل
إلا عند تقويض جميع الأمور إلى الخالق وإظهار التبري من الحول والقوة ، وأيضاً فیه تنبيه على
فساد طريقة من استعان بغير الله ، فان المشركين كانوا يستعينون بالأصنام ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا
عند الله ، والدهريون الطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطوائع وغيرها ، واليهود كانوا
يقولون في دفع عقاب الآخرة عنهم : انهم من أولاد الانبياء ، والنصارى كانوا يقولون : نالك
ثلاثة ، لجميع الفرق قد استعانوا بغير الله . وأما المعتزلة فهم في الحقيقة ما ألسنت وجوههم لله
لأنهم يرون الطاعة الموجهة لثوابهم من أنفسهم ، والمعصية الموجهة لعقابهم من أنفسهم ، فهم في

الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم ولا يخافون إلا أنفسهم ، وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والابداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى ، واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله فهم الذين أسلوا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله ، واقطع نظرهم عن كل شيء ماسوى الله .

﴿وأما الوجه الثانى فى بيان فضيلة الاسلام﴾ وهو أن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما دعا الخلق إلى دين إبراهيم عليه السلام ، فلقد اشتهر عند كل الخلق أن إبراهيم عليه السلام ما كان يدعو إلا إلى الله تعالى كما قال (إني برىء مما تشركون) وما كان يدعو إلى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا بحمد صنم ولا استعانة بطبيعة ، بل كان دينه الدعوة إلى الله والاعراض عن كل ماسوى الله ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام قد كان قريباً من شرع إبراهيم عليه السلام فى الحتان وفى الأعمال المتعلقة بالكمة: مثل الصلاة إليها والطواف بها والسعى والرمى والوقوف والخلق والكلمات المشر المذكورة فى قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) ولما ثبت أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريباً من شرع إبراهيم . ثم إن شرع إبراهيم مقبول عند الكل ، وذلك لأن العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالاتساب إلى إبراهيم ، وأما اليهود والنصارى فلا شك فى كونهم مفتخرين به ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولا عند الكل .

وأما قوله (حنيفاً) ففيه بحثان : الأول : يجوز أن يكون حالاً للتبوع ، وأن يكون حالاً للتابع ، كما إذا قلت : رأيت راجلاً ، فإنه يجوز أن يكون الراجل حالاً للرئى والرأى .

﴿البحث الثانى﴾ الحنيف المائل ، ومعناه أنه مائل عن الأديان كلها ، لأن ماسواها باطل ، والحق أنه مائل عن كل ظاهر وباطن ، وتحقيق الكلام فيه أن الباطل وإن كان بعيداً من الباطل الذى يضاده فقد يكون قريباً من الباطل الذى يجانسه ، وأما الحق فإنه واحد فيكون مائلاً عن كل ماعداه كالمركز الذى يكون فى غاية البعد عن جميع أجزاء الدائرة .

فان قيل : ظاهر هذه الآية يقتضى أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع إبراهيم ، وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة ، وأتم لا نقولون بذلك . قلنا : يجوز أن تكون ملة إبراهيم داخلة فى ملة محمد عليه الصلاة والسلام مع اشتغال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ،

ثم قال تعالى ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى تعلق هذه الآية بما قبلها ، وفيه وجهان : الأول : أن إبراهيم عليه السلام

لما بلغ في علو الدرجة في الدين أن اتخذ الله خليلاً كان جديراً بأن يتبع خلقه وطريقته . والثاني : أنه لما ذكر ملة إبراهيم ووصفه بكونه حنيفاً ثم قال عقيبه (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) أشعر هذا بأنه سبحانه إنما اتخذ خليلاً لأنه كان عالماً بذلك الشرع آتياً بتلك التكاليف ، ومما يؤكد هذا قوله (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً) وهذا يدل على أنه سبحانه إنما جعله إماماً للخلق لأنه أتم تلك الكلمات .

وإذا ثبت هذا فنقول : لما دلت الآية على أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلاً لله تعالى بسبب أنه كان عاملاً بتلك الشريعة كان هذا تنبيهاً على أن من عمل بهذا الشرع لابد وأن يفوز بأعظم المناصب في الدين ، وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين :

فان قيل : ماموع قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلاً)

قلنا : هذه الجملة اعتراضية لأجل لما من الأعراب ، ونظيره ما جاء في الشعر من قوله :

والحوادث جمة

والجملة الاعتراضية من شأنها تأكيد ذلك الكلام ، والأمر هنا كذلك على ما بيناه .

(المسألة الثانية) ذكروا في اشتقاق الخليل أوجهها : الأول : أن خليل الإنسان هو الذي يدخل في خلال أموره وأسراره ، والذي دخل حبه في خلال أجزاء قلبه ، ولا شك أن ذلك هو الغاية في المحبة .

قيل : لما أطلع الله إبراهيم عليه السلام على الملكوت الأعلى والأسفل . ودعا القوم مرة بعد أخرى إلى توحيد الله ، ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ، ومنعهم عن عبادة الأوثان ثم سلم نفسه للتيран وولده للقرىان وماله للضيغان جعله الله إماماً للخلق ورسولاً إليهم ، وبشره بأن الملك والنبوة في ذريته ، فلهذه الاختصاصات سماه خليلاً ، لأن محبة الله لعبده عبارة عن إرادته لا يصال الخيرات والمنافع إليه .

(الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل) أنه الذي يوافقك في خلاصك . أقول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (تخلقوا بأخلاق الله) فينبه أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغاً لم يبلغه أحد من تقدم لاجرم خصه الله بهذا التشريف .

(الوجه الثالث) قال صاحب الكشاف : إن الخليل هو الذي يسارك في طريقك ، من الخلق وهو الطريق في الرمل ، وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني ، أي يحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرد في ظاهره وباطنه عن حكم الله . كما أخبر الله عنه بقوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت)

(رب المالين)

(الوجه الرابع) الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله ، وهذا القول ضعيف لأن إبراهيم عليه السلام لما كان خليلاً مع الله امتنع أن يقال : إنه يسد الخلل ، ومن ههنا علينا أنه لا يمكن تفسير الخليل بذلك ، أما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها : الأول : أنه لما صار الرمل الذي أتى به غلبانه دقيفاً قالت امرأته : هذا من عند خليلك المصري ، فقال إبراهيم : بل هو من خليلي الله ، والثاني : قال شهر بن حوشب : هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم فحى فقال إبراهيم عليه السلام : اذكر مرة أخرى ، فقال لا أذكره جناناً ، فقال لك مالى كله ، فذكره الملك بصوت أعجى من الأول ، فقال : اذكره مرة ثالثة ، ولك أولادى ، فقال الملك : أبشر فأنى ملك لا أحتاج إلى مالك وولدك ، وإنما كان المقصود امتحانك ، فلما بذل المال والأولاد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذاه خليلاً . الثالث : روى طلوس عن ابن عباس أن جبريل والملائكة لما دخلوا على إبراهيم في صورة غلمان حسان الوجوه . وظن الخليل أنهم أضيافه وذبح لهم جلاً سمينا وقربه إليهم وقال كلوا على شرط أن تسوا الله في أوله وتحمدوه في آخره ، قال جبريل أنت خليل الله ، فزل هذا الوصف . وأقول : فيه عندي وجه آخر ، وهو أن جوهر الروح إذا كان مضيئاً مشرقاً علوياً قليل التعلق بالذات الجسمية والأحوال الجسدانية ، ثم انضاف إلى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف أعمال تزيد صفاته عن البكدورات الجسمية وأفكار تزيد استنارة بالمعارف القدسية والجلال الإلهية ، صار مثل هذا الإنسان متوغلاً في عالم القدس والطهارة متبرئاً عن علائق الجسم والحس ، ثم لا يزال هذا الإنسان يتزايد في هذه الأحوال الشريفة إلى أن يصير بحيث لا يرى إلا الله ، ولا يسمع إلا الله ، ولا يتحرك إلا بالله ، ولا يسكن إلا بالله ولا ينشئ إلا بالله ، فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمية وتخلل فيها وغاص في جواهرها ، وتوغل في ماهياتها ، فتل هذا الإنسان هو الموصوف حقاً بأنه خليل لما أنه تحللت بحبة الله في جميع قواه ، وإليه الإشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه «اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً وفي عصبي نوراً»

(المسألة الثالثة) قال بعض النصارى : لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف ، فلم لا يجوز إطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف .

وجوابه : أن الفرق أن كونه خليلاً عبارة عن المحبة المقرطة ، وذلك لا يقتضى الجنسية . أما

الابن فانه مشعر بالجنسية ، وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات .

ثم قال تعالى (وقه مافى السموات وما فى الأرض وكان الله بكل شئ محيطاً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى تعلق هذه الآية بما قبلها ، وفيه وجوه : الأول : أن يكون المعنى أنه لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً لاحتياجه إليه فى أمر من الأمور كما تكون خلة الأدميين ، وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والأرض ، ومن كان كذلك ، فكيف يعقل أن يكون محتاجاً إلى البشر الضعيف ، وإنما اتخذ خليلاً بمحض الفضل والاحسان والكرم ، ولأنه لما كان مختصاً فى العبودية لاجرم خصه الله بهذا التشريف ، والحاصل أن كونه خليلاً يرمى الجنسية فهو سبحانه أزال وم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام . والثانى : أنه تعالى ذكر من أول السورة إلى هذا الموضوع أنواعاً كثيرة من الأمر والنهى والوعد والوعيد ، فبين ههنا أنه إله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ، ومن كان كذلك كان ملكاً مطاعاً . فوجب على كل عاقل أن يخضع لتكليفه وأن يقاد لأمره ونهيه . الثالث : أنه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما إلا عند حصول أمرين : أحدهما : القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات . والثانى : العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكميات حتى لا يشبه عليه المطيع والعاصى والمحسن والمسىء ، فدل على كمال قدرته بقوله (وقه مافى السموات وما فى الأرض) وعلى كمال علمه بقوله (وكان الله بكل شئ محيطاً) الرابع : أنه سبحانه لما وصف إبراهيم بأنه خليله بين أنه مع هذه الخلة عبده ، وذلك لأنه له مافى السموات وما فى الأرض ، ويجرى هذا مجرى قوله (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) ويجرى قوله (إن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) يعنى أن الملائكة مع كمالهم فى صفة القدرة والقوة فى صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن أن يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله ! كذا ههنا ، يعنى إذا كان كل من فى السموات والأرض ملكاً فى تسخير ونفاذ إلهيته فكيف يعقل أن يقال : إن اتخذ الله إبراهيم عليه السلام خليلاً فيخرجه عن عبودية الله ، وهذه الوجهة كلها حسنة متسابة .

(المسألة الثانية) إنما قال (مافى السموات وما فى الأرض) ولم يقل «من» لأنه ذهب مذهب الجنس ، والذي يعقل إذا ذكر وأريد به الجنس ذكر بما .

(المسألة الثالثة) قوله (وكان الله بكل شئ محيطاً) فيه وجهان : أحدهما : المراد منه الاحاطة فى العلم . والثانى : المراد منه الاحاطة بالقدرة ، كما فى قوله تعالى (وأخرى لم تقدر واعليها قد أحاط الله بها) قال القائلون بهذا القول : وليس لقائل أن يقول لمادل قوله (وقه مافى السموات وما فى

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يَبْلِي عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ
فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاقِي لَاتُوتُوهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ
وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

الأرض) على كمال القدرة، فلو حملنا قوله (وكان الله بكل شيء محيطا) على كمال القدرة لزم التكرار، وذلك لأننا نقول: إن قوله (فه ما في السموات وما في الأرض) لا يفيد ظاهره إلا كونه تعالى قادراً مالكا لكل ما في السموات وما في الأرض، ولا يفيد كونه قادراً على ما يكون خارجا عنهما ومغائراً لهما، فقلنا قال (وكان الله بكل شيء محيطا) دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارجا عن هذه السموات والأرض، على أن سلسلة القضاء والقدر في جميع الكائنات والممكنات إنما تنقطع بإيجاده وتكوينه وإيداعه، فهذا تقرير هذا القول، إلا أن القول الأول أحسن لما بينا أن الالهية والوفاء بالوعد والوعيد إنما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم، فلا بد من ذكرهما معاً، وإنما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الأصول أن العلم بالله هو العلم بكونه قادرا، ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه عالما لما أن الفعل بحدوثه يدل على القدرة، وبما فيه من الأحكام والامتحان يدل على العلم، ولا شك أن الأول مقدم على الثاني

قوله تعالى ﴿ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يبلّي عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحنهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما﴾

اعلم أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه وهو أنه يذكر شيئا من الأحكام ثم يذكر عقبيه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمته الهيته، ثم يعود مرة أخرى إلى بيان الأحكام، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب، لأن التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلا إذا كان مقرونا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب إلا عند

القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد ، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات الثلاثة بالدعوة الى الدين الحق .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه سبحانه ذكر في أول هذه السورة أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ، ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال (ويستفتونك في الذماء قل الله يفتيكم فيه) وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) قال الواحدي رحمه الله : الاستفتاء طلب الفتوى يقال : استفتيت الرجل في المسألة فأفتاني إفتاء وفيا وفوى ، وهما اسمان موضوعان موضع الإفتاء ، ويقال : أفتيت فلانا في رؤيا رأها إذا عبرها قال تعالى (يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان) ومعنى الإفتاء إظهار المشكل ، وأصله من الفتى وهو الشاب الذي قوى وكل ، فلفظي كأنه يقوى ببيانه ما أشكل ويصير قويا فيا .

(المسألة الثانية) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية قولين : الأول : أن العرب كانت لاتورث النساء والسيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في أول هذه السورة ، فهذه الآية نزلت في توريثهم . والثاني : أن الآية نزلت في توفية الصداق لمن ، وكانت القيمة تكون عند الرجل فإذا كانت جميلة ولها مال تزوج بها وأكل مالها ، وإذا كانت دميعة منعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ، فأُنزل الله هذه الآية .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وإنما يقع عن حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن ، وتلك الحالة غير مذكورة في الآية فكانت بحجة غير دالة على الأمر الذي وقع عنه الاستفتاء .

أما قوله تعالى (وما يتلى عليكم) ففيه أقوال : الأول : أنه رفع بالابتداء والتقدير : قل الله يفتيك في النساء ، والمتلو في الكتاب يفتيكم فيه أيضا ، وذلك المتلو في الكتاب هو قوله (وإن نفتم أن لاتسطروا في النامى)

وحاصل الكلام أنهم كانوا قد سألوا عن أحوال كثيرة من أحوال النساء ، فما كان منها غير مبين الحكم ذكر أن الله يفتيهم فيها ، وما كان منها مبين الحكم في الآيات المتقدمة ذكر أن تلك الآيات المتلوة تفتيهم فيها . وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم إفتاء من الكتاب ، ألا ترى أنه قال في الحجاز المشهور : إن كتاب الله بن لنا هذا الحكم ، وكما جاز هذا جاز أيضا أن يقال : إن

كتاب الله ألقى بكذا .

(القول الثاني) أن قوله (وما يتلى عليكم) مبتدأ و (في الكتاب) خبره، وهى جملة معترضة ، والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ ، والفرض منه تعظيم حال هذه الآية التى تتلى عليهم وأن العدل والانصاف فى حقوق اليتامى من عظام الأمور عند الله تعالى التى يجب مراعاتها، والمحافظة عليها، والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله . ونظيره فى تعظيم القرآن قوله (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم)

(القول الثالث) أنه مجرور على القسم ، كأنه قيل : قل الله يفتيك فيمن ، وأقسم بما يتلى عليكم فى الكتاب ، والقسم أيضا بمعنى التعظيم .

(والقول الرابع) أنه عطف على المجرور فى قوله (فيمن) والمعنى : قل الله يفتيك فيمن وفيما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء ، قال الزجاج : وهذا الوجه بعيد جدا نظرا إلى اللفظ والمعنى ، أما اللفظ فلأنه يقتضى عطف المظهر على المضمّر ، وذلك غير جائز كما شرحناه فى قوله (تسألون به والارحام) وأما المعنى فلأن هذا القول يقتضى أنه تعالى فى تلك المسائل أفعى ، ويفتى أيضا فيما يتلى من الكتاب ، ومعلوم أنه ليس المراد ذلك ، وإنما المراد أنه تعالى يفتى فيما سألوا من المسائل . بقى ههنا سؤالان :

(السؤال الأول) بم تعلق قوله (فى يتامى النساء)

قلنا : هو فى الوجه الأول صلة «يتلى» أى يتلى عليكم فى معنابهن ، وأما فى سائر الوجوه فبدل من «فيمن»

(السؤال الثانى) الإضافة فى (يتامى النساء) ما هى ؟

الجواب : قال الكوفيون : معناه فى النساء اليتامى . فأضيفت الصفة إلى الاسم ، كما تقول : يرم الجمعة ، وحق اليقين . وقال البصريون : إضافة الصفة إلى الاسم غير جائز . فلا يقال مررت بطالمة الشمس ، وذلك لأن الصفة والموصوف شئ واحد ، وإضافة الشئ إلى نفسه عاى . وهذا التعليل ضيف لأن الموصوف قد يبقى بدون الوصف ، وذلك يدل على أن الموصوف غير الصفة ، ثم أن البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا : النساء فى الآية غير اليتامى ، والمراد بالنساء أمهات اليتامى أضيف إليهن أولادهن اليتامى ، ويدل عليه أن الآية نزلت فى قصة أم سكة ، وكانت لما يتامى ثم قال (اللاتي لاتؤتونهن) قال ابن عباس : يريد ما فرض لهن من الميراث ، وهذا على قول من يقول : نزلت الآية فى ميراث اليتامى والصغار ، وعلى قول السابقين المراد بقوله (ما كتب

وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً (١٢٨)

(من الصداق .

ثم قال تعالى (وترغبون أن تكهون) قال أبو عبيدة : هذا يحتمل الرغبة والنفرة ، فإن حلت على الرغبة كان المعنى : وترغبون في أن تكهون ، وإن حلت على النفرة كان المعنى : وترغبون عن أن تكهون لدمائهن . واحتج أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بهذه الآية على أنه يجوز لغير الأب والجد تزويج الصغيرة ، ولا حجة لهم فيها لاحتمال أن يكون المراد : وترغبون أن تكهون إذا بلغن ، والدليل على صحة قولنا : أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون م عبد الله بن عمر ، غلبها المغيرة بن شعبة ورغب أمها في المال ، لجأوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قدامة : أنا عمها ووصى أبيها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنها صغيرة وإنها لاتزوج إلا بأذننا ، وفرق بينها وبين ابن عمر ، ولأنه ليس في الآية أكثر من ذكر رغبة الأولياء في نكاح البتمة ، وذلك لا يدل على الجواز .

ثم قال تعالى (والمستضعفين من الولدان) وهو مجرور معطوف على يتامى النساء . كانوا في الجاهلية لا يورثون الأطفال ولا النساء ، وإنما يورثون الرجال الذين بلغوا إلى القيام بالأمور العظيمة دون الأطفال والنساء .

ثم قال تعالى (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) وهو مجرور معطوف على المستضعفين ، وتقدير الآية : وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيك في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط (وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً) يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء .

قوله تعالى (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً) اعلم أن هذا من جملة ما أخبر الله تعالى أنه يفهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعضهم: هذه الآية شديدة بقوله (وإن أحد من المشركين استجاركم فأجره) وقوله (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) وهما ارتفع (امرأة) بفعل يفسره (خافت) وكذا القول في جميع الآيات التي تلونها والله أعلم.

(المسألة الثانية) قال بعضهم: خافت أى علت، وقال آخرون: ظنت، وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة، بل المراد نفس الخوف إلا أن الخوف لا يحصل إلا عند ظهور الأمارات الدالة على وقوع الخوف، وتلك الأمارات هنا أن يقول الرجل لامرأته: انك دمية أو شيخة وإني أريد أن أتزوج شابة جميلة، والبل هو الزوج، والأصل في البل هو السيد، ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة؛ ويجمع البل على يعولة، وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى (ويعرثن أحسن بردهن) والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه، واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الأرض، ونشوز الرجل في حق المرأة أن يعرض عنها ويعيب وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسوء عشرتها.

(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها: الأول: روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الآية نزلت في ابن أبي السائب كانت له زوجة وله منها أولاد وكانت شيخة فهم يطلقونها، فقالت لا تطلقني ودعني أشتغل بمصالح أولادي واقسم في كل شهر ليالي قليلة، فقال الزوج: إن كان الأمر كذلك فهو أصلح لي. والثاني: أنها نزلت في قصة سودة بنت زمعة أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يطلقها، فالتمس أن يمكها ويجعل نوبتها لعائشة، فأجاز النبي عليه الصلاة والسلام ذلك ولم يطلقها. والثالث: روى عن عائشة أنها قالت: نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها، فتقول: أمسكني وتزوج بغيري، وأنت في حل من النفقة والقسم.

(المسألة الرابعة) قوله (نشوزا أو اعراضا) المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما، والمراد من الاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والإيذاء، وذلك لأن مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة.

ثم قال تعالى (فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة والكسائي (يصلحا) بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف من الإصلاح، والباقون (يصلحا) بفتح الياء والصاد، والألف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح، ويصلحا في الأصل هو يتصالحا، فصكت التاء وأدغمت في الصاد، ونظيره قوله

(اداركوا فيها) أصله تداركوا سكنت التاء وأبدلت بالذال لقرب المخرج وأدغمت في الدال ، ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ (يصلحاً) فوجهه ان الإصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى (فن خاف من موص جنفاً أو أما فأصلح بينهم) وقال (أو اصلاح بين الناس) ومن قرأ يصلحاً وهو الاختيار عند الأكثرين قال : ان يصلحاً معناه يتوافقها ، وهو أليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله : فلا جناح عليهما ان يصلحا ، واتصبا صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الأصل أن يقال : تصلحاً ، ولكنه ورد كما في قوله (والله أنبتكم من الأرض نباتاً) وقوله (وتبتل إليه تبتلاً) وقول الشاعر :

وبعد عطائك المائة الرتاجا

(المسألة الثانية) الصلح إنما يحصل في شيء يكون حقاً له ، وحق المرأة على الزوج اما المهر أو النفقة أو القسم ، فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى ، أما الوطء فليس كذلك ، لأن الزوج لا يجبر على الوطء .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الصلح عبارة عما إذا بذلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج أو أسقطت عنه مؤنة النفقة ، أو أسقطت عنه القسم ، وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها ، فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزاً .

ثم قال تعالى (والصلح خير) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف ، والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا ؟ والذي نصرناه في أصول الفقه أنه لا يفيد ، وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه .

وأما إذا قلنا : إنه يفيد العموم فهنا بحث ، وهو أنه إذا حصل هناك مهبود سابق لحمله على العموم أولى أم على المهبود السابق ؟ الأصح أن حمله على المهبود السابق أولى ، وذلك لأننا إنما حملناه على الاستتراق ضرورة أن لو لم قل ذلك لصار بجملاً ويخرج عن الاقادة ، فاذا حصل هناك مهبود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : من الناس من حل قوله (والصلح خير) على الاستتراق ، ومنهم من حمله على المهبود السابق ، يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة ، والاولون تمسكوا به في مسألة أن الصلح على الإنكار جائز كما هو قول أبي حنيفة ، وأما نحن فقد بينا أن حل هذا

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْمَلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ

اللفظ على المهود السابق أولى، فاندفع استدلالهم والله أعلم.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف: هدم الجملة اعتراض، وكذلك قوله (وأحضرت الأنفس الشح) إلا أنه اعتراض مؤكد للطلب لحصل المقصود.

(المسألة الثالثة) انه تعالى ذكر أولاً قوله (فلا جناح عليهما أن يصالحا) فقوله (لا جناح) يومئذ خصه، والغاية فيه ارتفاع الأثم، فبين تعالى أن هذا الصلح كما أنه لا جناح فيه ولا إثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة، فانها إذا تصالحا على شيء فذاك خير من أن يتفرقا أو يبقيا على النشوز والاعراض، أما قوله تعالى (وأحضرت الأنفس الشح)

فاعلم أن الشح هو البخل، والمراد أن الشح جعل كالأمر الجاور للنفس اللازم لها، يعني أن النفوس مطبوعة على الشح، ثم يحتمل أن يكون المراد منه أن المرأة تشح ينزل نصيبها وحقا، ويحتمل أن يكون المراد أن الزوج يشح بأن يقضى عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها.

ثم قال تعالى (وان تحسنوا ورتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) وفيه وجه: الأول: أنه خطاب مع الأزواج، يعني وان تحسنوا بالاقامة على نساتكم وان كرهتموهن وتيقنم النشوز والاعراض وما يؤدي إلى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا، وهو يبيحكم عليه. الثاني: أنه خطاب للزوج والمرأة، يعني وان يحسن كل واحد متكا إلى صاحبه ويحترز عن الظلم. الثالث: أنه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما ورتقوا الميل إلى واحد منهما. وحكي صاحب الكشف: أن عمران بن حطان الخارجي كان من آدم بنى آدم، وامرأته من أجملهم، فظفرت اليه يوما ثم قالت: الحمد لله. فقال مالك؟ قالت: حمدت الله على أني وإياك من أهل الجنة لأنك رزقت مثل ففكرت، ورزقت مثلك فصبرت، وقد وعد الله بالجنة عباده الصابرين.

ثم قال تعالى (ولن تستطيعوا أن تعملوا بين النساء ولو حرصتم) وفيه قولان: الأول: لن تقدرُوا على التسوية بينهن في ميل الطباع. وإذا لم تقدرُوا عليه لم تكونوا مكلفين به. قالت المعتزلة: فهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع، وقد ذكرنا أن الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الدواعي. الثاني: لا تستطيعون التسوية بينهن في الأقوال والافعال لأن التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب، لأن الفعل بدون الدلعي ومع قيام

فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (١٣٩)
وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا (١٤٠)

الصارف محال .

ثم قال (فلا تملوا كل الميل) والمعنى انكم لستم منييين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لأن ذلك خارج عن وسعكم، ولكنكم منييون عن إظهار ذلك التفاوت في القول والفعل. روى الشافعي رحمه الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم ويقول «هذا قسمي فيما أملك وأنت أعلم بما لا أملك»

ثم قال تعالى (فتدروها كالمعلقة) يعني تبقى لأيماء ولا ذات بعل، كما أن الشيء المعلق لا يكون على الأرض ولا على السماء، وفي قراءة أبي: فتدروها كالمسجونة، وفي الحديث «من كانت له امرأة تان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل» وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة: إلى كل أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر بمثل هذا؟ فقالوا: لا، بعث إلى القرشيات بمثل هذا، وإلى غيرهن بغيره، فقالت للرسول ارفع رأسك وقل لعمر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه، فرجع الرسول فأخبره فأتم لمن جميعاً.

ثم قال تعالى (وإن تصلحوا) بالعدل في القسم (وتتقوا) الجور (فإن الله كان غفوراً رحيماً) ما حصل في القلب من الميل إلى بعضهن دون البعض.

وقيل: المعنى: وإن تصلحوا ما مضى من ميلكم وتداركوه بالتوبة، وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك، وهذا الوجه أولى لأن التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجاً عن الوسع لم يكن فيه حاجة إلى المغفرة.

ثم قال تعالى (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته)

واعلم أنه تعالى ذكر جواز الصلح إن أراد ذلك، فإن رغباً في المقارنة فالله سبحانه بين جوازه بهذه الآية أيضاً، ووعدهما أن يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق، أو يكون المعنى أنه يغني كل واحد منهما بزوجه خير من زوجه الأول، وبعيش أهما من عيشه الأول.

ثم قال (وكان الله واسعا حكيما) والمعنى أنه تعالى لما وعد كل واحد منهما بأنه يغنيه من

وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا
فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ١٣١» وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
وَكُنِيَ بِاللَّهِ وَكِيلًا ١٣٢» إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ
عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا ١٣٣» مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ١٣٤»

سمته وصف نفسه بكونه واسعاً، وإنما جاز وصف الله تعالى بذلك لأنه تعالى واسع الرزق، واسع
الفضل، واسع الرحمة، واسع القدرة، واسع العلم، فلو ذكر تعالى أنه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك
المذكور، ولكنه لما ذكر الواسع وما أضافه إلى شيء معين دل على أنه واسع في جميع الكمالات،
وتحقيقه في العقل أن الموجود إما واجب لذاته، وإما يمكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله
سبحانه وتعالى، ومساواه يمكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الله الواجب لذاته، وإذا كان كذلك كان
كل ما سواه من الموجودات قائماً بوجوده وإيجاده وتكوينه، فلمن هذا كونه واسع العلم والقدرة
والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم. وقوله (حكيماً) قال ابن عباس: يريد فيها حكم ووعظ
وقال الكلبي: يريد فيها حكم على الزوج من إمساكها بمعروف أو تسريحها بحسان.

قوله تعالى «وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ
وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيًّا حَمِيدًا وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
وَكُنِيَ بِاللَّهِ وَكِيلًا ١٣٢» إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ
عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا ١٣٣» مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ١٣٤»
وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما ذكر أنه يفتي كلا من سمته،
وأنه واسع أشار إلى ما هو كالتفسير لكونه واسعاً فقال (وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)

من كان كذلك فانه لابد وأن يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة . الثانى : أنه تعالى لما أمر بالعدل والاحسان إلى اليتامى والمساكين بين أنه ما أمر بهذه الأشياء لاحتياجه إلى أعمال العباد ، لأن مالك السموات والأرض كيف يعقل أن يكون محتاجا إلى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور ، بل إنما أمر بها رعاية لما هو الأحسن لهم فى دنياهم وأخراهم ثم قال تعالى ﴿ ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله ﴾ وفيه مسائل (المسألة الأولى) المراد بالآية أن الأمر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الأمم لم يلحقها نسخ ولا تبديل ، بل هو وصية الله فى الأولين والآخرين

(المسألة الثانية) قوله (من قبلكم) فيه وجهان : الأول : أنه متعلق بـ «وصينا» ، يعنى ولقد وصينا من قبلكم الذين أوتوا الكتاب . والثانى : أنه متعلق بأوتوا ، يعنى الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك ، وقوله (وإياكم) بالعطف على (الذين أوتوا الكتاب) والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية ، والمراد اليهود والنصارى

(المسألة الثالثة) قوله (أن اتقوا الله) كقولك : أمرتك الخير ، قال الكسائى : يقال أوصيتك أن افعل كذا ، وأن تفعل كذا ، ويقال : ألم أمرك أن اتى زيدا ، وأن تأتى زيدا ، قال تعالى (أمرت أن أكون أول من أسلم) وقال (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة)

ثم قال تعالى ﴿ وإن تكفروا فإن لله مافى السموات ومافى الأرض وكان الله غنياً حميداً ﴾ قوله (وإن تكفروا) عطف على قوله (اتقوا الله) والمعنى : أمرناهم وأمرناكم بالتقوى ، وقلنا لهم ولكم : إن تكفروا فإن لله مافى السموات ومافى الأرض . وفيه وجهان : الأول : أنه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم بأصناف النعم كلها ، خلق كل عاقل أنت يكون متقادراً لأوامره ونزاهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه ، والثانى : أنكم إن تكفروا فإن لله مافى سمواته ومافى أرضه من أصناف المخلوقات من يعبدونه ويتقونه ، وكان مع ذلك غنياً عن خلقهم وعن عبادتهم ، ومستحقاً لأن يعبدوا بكثرة نعمه ، وإن لم يحمدوا أحد منهم فهو فى ذاته محمود سواء حمدوه أو لم يحمدوه

ثم قال تعالى ﴿ وقه مافى السموات ومافى الأرض وكفى بالله كبيلا ﴾
فان قيل : ما الفائدة فى تكرير قوله (وقه مافى السموات ومافى الأرض)

قلنا : إنه تعالى ذكر هذه الكلمات فى هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة أمور : فأولها : أنه تعالى قال (وإن يفرقا يئن الله كلا من سعة) والمراد منه كونه تعالى جواداً متفضلاً ، قد كرّضه قوله (وقه مافى السموات وما فى الأرض) والفرض تقرير كونه واسع الجود والكرم ، وثانيها :

قال (وإن تكفروا فإن لله مافي السموات وما في الأرض) والمراد منه أن تعالى منزّه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، فلا يزداد جلاله بالطاعات ، ولا ينقص بالمعاصي والسيئات ، فذكر عقيبه قوله (فإن لله مافي السموات وما في الأرض) والفرض منه تقرير كونه غنياً لذاته عن الكل ، وثالثها : قال (وقه مافي السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً) يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بأخريّن وكان الله على ذلك قديراً) والمراد منه أنه تعالى قادر على الإقناء والإيجاد ، فإن عصيته هو قادر على إعدامكم وإفنائكم بالسكينة ، وعلى أن يوجد قوماً أخريّن يشتغلون بمبوديته وتعظيمه ، فالفرض ههنا تقدير كونه سبحانه وتعالى قادراً على جميع المقدورات ، وإذا كان الدليل الواحد دليلاً على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على أحد تلك المدلولات ، ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثاني ، ثم يذكره ثالثاً ليستدل به على المدلول الثالث ، وهذه الاعادة أحسن وأولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرقو واحدة ، لأن عند إعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول ، فكان العلم بالحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى ، فظهر أن هذا التكرير في غاية الحسن والكمال . وأيضاً فإذا أعدته ثلاث مرات وفرغت عليه في كل مرة إثبات صفة أخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حيث تكون تخلق السموات والأرض دالاً على أسرار شريفة ومطالب جليلة ، فسد ذلك يجتهد الإنسان في التفكر فيها والاستدلال بأحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ، ولما كان الفرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والأفهام عن الاشتغال بغير الله إلى الاستغراق في معرفة الله ، وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكد ، لاحرم كان في غاية الحسن والكمال . وقوله (وكان الله على ذلك قديراً) معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بالقدرة على جميع المقدورات ، فإن قدرته على الأشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة أخرى ولزم التسلسل

ثم قال تعالى (من كان يريد ثواب الدنيا فسدله ثواب الدنيا والآخرة) والمعنى أن هؤلاء الذين يريدون بمجاهد الغنيمة فقط يخطئون ، وذلك لأن عند الله ثواب الدنيا والآخرة ، فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع أنه كان كالمدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ، ولو كان عاقلاً لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع .

فان قيل : كيف دخل القاء في جواب الشرط وعند تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الإرادة أو لم تحصل ؟

قلنا : تقرير الكلام : فسدله ثواب الدنيا والآخرة له ان أراد الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يتعلق الجواب بالشرط .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ
أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا
الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ
خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

ثم قال (وكان الله سميما بصيرا) يعنى يسمع كلامهم أنهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة
ويرى أنهم لا يسمعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة ، وهذا كالأجر منه
تعالى لهم عن هذه الاعمال .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين
والأقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولي بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو
تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) في اتصال الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه لما تقدم ذكر النساو والنشور
والمصالحة بينهن وبين الأزواج عقبه بالأمر بالقيام بأداء حقوق الله تعالى وبالشهادة لأحياء حقوق
الله ، وبالجمله فكانه قيل : ان اشتغلت بتحصيل مشيتك كنت لنفسك لا لله ، وان اشتغلت
بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ، ولا شك أن هذا المقام أعلى وأشرف ، فكانت هذه
الآية تأكيد لما تقدم من التكليف . الثاني : ان الله تعالى لما منع الناس عن أن يقصروا عن
طلب ثواب الدنيا وأمرهم بأن يكونوا طالبيين لثواب الآخرة ذكر عقبيه هذه الآية ، وبين أن كمال
سجادة الانسان في أن يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكوته لله حتى يصير من الذين
يكونون في آخر مراتب الإنسانية وأول مراتب الملائكة ، فأما اذا عكس هذه القضية كان مثل
البيمة التي منتهى أمرها وجدان علف ، أو السبع الذي غاية أمره ائذاء حيوان . الثالث : أنه تقدم
في هذه السورة أمر الناس بالقسط كما قال (وان خفتم أن لا تقسطوا في التأي) وأمرهم بالشهادة
عند دفع أموال التأي إليهم ، وأمرهم بعد ذلك بذل النفس والمال في سبيل الله ، وأجرى في هذه
السورة قصة طعمة بن أبيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودى

بالباطل . ثم إنه تعالى أمر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ، ومعلوم أن ذلك أمر من الله لعباده بأن يكونوا قائمين بالقسط ، شاهدين لله على كل أحد ، بل وعلى أنفسهم ، فكانت هذه الآية كالتمهيد لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من أنواع التكليف .

(المسألة الثانية) القوام مبالغة من قائم ، والقسط العدل ، فهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل ، وقوله (شهداء لله) أى قيمين شهداءكم لوجه الله كما أمرتم بأقامتها ، ولو كانت الشهادة على أنفسكم أو آياتكم أو أقاربكم ، وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران : الأول : أن يقر على نفسه لأن الاقرار بالشهادة في كونه موجبا لإلزام الحق . والثاني : أن يكون المراد وإن كنت الشهادة وبالأعلى أنفسكم وأقاربكم ، وذلك أن يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم أو غيره

(المسألة الثالثة) في نصب «شهداء» ثلاثة أوجه : الأول : على الحال من (قوامين) . والثاني : أنه خبر على أن (كونوا) لها خبران ، والثالث : أن تكون صفة لقوامين

(المسألة الرابعة) إنما قدم الأمر بالقيام بالقسط على الأمر بالشهادة لوجوه : الأول : أن أكثر الناس عاداتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف ، فإذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه حتى أن أقيم القبيح إذا صدر عنهم كان في فعل المسامحة أحسن الحسن ، وإذا صدر عن غيرهم كان في عمل المنازعة فآله سبحانه به في هذه الآية على سوء هذه الطريقة ، وذلك أنه تعالى أمرهم بالقيام بالقسط أولا ، ثم أمرهم بالشهادة على الغير ثانيا ، تنبيها على أن الطريقة الحسنة أن تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير . الثاني : أن القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير ، وهو الذى عليه الحق ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، الثالث : أن القيام بالقسط فعل ، والشهادة قول ، والفعل أقوى من القول

فان قيل : إنه تعالى قال (شهداء لله) لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط (قدم الشهادة على القيام بالقسط ، وههنا قدم القيام بالقسط ، فما الفرق ؟

قلنا : شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للخلوقات ، وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوامين بالعدل في تلك المخلوقات ، فيلزم هناك أن تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط ، أما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعى للعدل ومبينا للجور ، ومعلوم أنه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة ، ثبت أن الواجب في قوله (شهداء لله) أن تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط . والواجب ههنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ
وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ

ومن تأمل علم أن هذه الأسرار بما لا يمكن الوصول إليها إلا بالتأييد الإلهي والله أعلم .
ثم قال تعالى ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَآلَهُ أُولَىٰ بِهَاجٍ﴾ أى إن يكن المشهود عليه غنياً أو فقيراً
فلا تكتسبوا الشهادة إما لطلب رضا الغنى أو لترحم على الفقير ، فآله أولى بأمورهما ومصالحهما ،
وكان من حق الكلام أن يقال : فآله أولى به ، لأن قوله (إن يكن غنياً أو فقيراً) فى معنى إن يكن
أحد هذين إلا أنه يبنى الضمير على الرجوع إلى المعنى دون اللفظ ، أى آله أولى بالفقير والغنى ، وفى
قراءة أبى فآله أولى بهم ، وهو راجع إلى قوله (أو والدين والأقربين) وقرأ عبدالله : إن يكن غنى
أو فقير ، على «كان» الثامة .

ثم قال تعالى ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا﴾ والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا
موصوفين بصفة العدل ، وتحقيق الكلام أن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ، ومن ترك أحد
التبطين فقد حصل له الآخر ، فتقدير الآية : فلا تتبعوا الهوى لأجل أن تعدوا يعنى اتركوا
متابعة الهوى لأجل أن تعدوا .

ثم قال تعالى ﴿وَإِنْ تُلَاقُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ وفى الآية قراءة ثان قرأ الجمهور
(وإن تلاقوا) بواو ، وقرأ ابن عامر وحمة (تلاقوا) بواو أما قرأوا فقيه وجهان : أحدهما : أن يكون
بمعنى الدفع والاعراض من قولهم : لواء حقه إذا مطلقه ودفعه . الثانى : أن يكون بمعنى التعريف
والتبديل من قولهم : لوى الشيء إذا قلبه ، ومنه يقال : التوى هذا الأمر إذا تمعد وتسر تشبها
بالشيء المنقلب ، وأما (تلاقوا) فقيه وجهان : الأول : أن ولاية الشيء إقبال عليه واشتغال به ، والمعنى
أن يتقبلوا عليه فتشموه أو تعرضوا عنه فإن الله كان بما تعملون خبيراً فيجازى المحسن المقتبل
بإحسانه والمسيء المعرض بإساءته ، والحاصل : إن تلاقوا عن إقامتها أو تعرضوا عن إقامتها ، والثانى :
قال الفراء والزجاج : يجوز أن يقال : (تلاقوا) أصله تلاقوا ثم قلبت الواو همزة ، ثم حذفت الهمزة
وأقيمت حركتها على الساكن الذى قبلها فصار (تلاقوا) وهذا أضغف الوجبين ، وأما قوله
(فإن الله كان بما تعملون خبيراً) فهو تهديد ووعد للمذنبين ووعد بالاحسان للطيعين .

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا «١٣٦»

والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا)
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنها متصلة بقوله (تكونوا قوامين بالقسط) وذلك لأن الإنسان لا يكون قائما بالقسط إلا إذا كان راسخا في الإيمان بالأشياء المذكورة في هذه الآية ، وثانيهما : أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقبا آية الأمر بالإيمان .

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل ، ولا شك أنه محال ، فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين : الأول : أن المراد بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) المسلمون ، ثم في تفسير الآية قريبا على هذا القول وجوه : الأول : أن المراد منه يا أيها الذين آمنوا آمنوا دوموا على الإيمان واثبتوا عليه ، وحاصله يرجع إلى هذا المعنى : يا أيها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ، وظاهره قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) مع أنه كان عالما بذلك . وثانيها : يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال . وثالثها : يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملة آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية . ورابعها : يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بأن كنه عظمة الله لا تنتهي إليه عقولكم ، وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي إليها على سبيل التفصيل عقولنا . وخامسها : روى أن جماعة من أئمة اليهود جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا : يا رسول الله انا تو من بك وبكتابك وبوسى والتوراة وعربر ، ونكفر بما سوا من الكتب والرسل ، فقال صلى الله عليه وسلم : بل آمنوا بالله ورسوله وبمحمد وبكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله ، فقالوا : لا نفعل ، فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا .

(القول الثاني) أن المخاطبين بقوله (آمنوا) ليس هم المسلمون ، وفي تفسير الآية قريبا على هذا القول وجوه : الأول : أن الخطاب مع اليهود والنصارى ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والإنجيل آمنوا بمحمد والقرآن . وثانيها : أن الخطاب مع المنافقين ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (من الذين قالوا آتينا بأنفوسهم

ولم تؤمن قلوبهم) وثالثها : أنه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره ، وانتقير : يأياها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا أيضاً آخره . ورابعها : أنه خطاب للمشركين تقديره : يأياها الذين آمنوا باللات والى آمنوا بالله ، وأكثر العلماء رجحوا القول الأول لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو (والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل) على ما لم يسم فاعله ، والباقون (نزل وأنزل) بالفتح ، فن ضم لحجته قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال في آية أخرى (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك) ومن فتح لحجته قوله (انا نحن نزلنا الذكر) وقوله (وأنزلنا الذكر) وقال بعض العلماء : كلاهما حسن إلا أن الضم أنغم كما في قوله (وقبل بالأرض ابلى مادك)

(المسألة الرابعة) اعلم أنه امر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء : أولها بالله ، وثانيها برسوله ، وثالثها : بالكتاب الذى نزل على رسوله ، ورابعها بالكتاب الذى أنزل من قبل ، وذكر في الكفر أموراً خمسة : فأولها الكفر بالله ، وثانيها الكفر بملائكته ، وثالثها الكفر بكتبه ، ورابعها الكفر برسله ، وخامسها الكفر باليوم الآخر .

ثم قال تعالى (قد ضلّ ضلّالاً بعيداً) وفي الآية سؤالات :

(السؤال الأول) لم قدم في مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب ، وفي مراتب الكفر قلب القضية ؟

الجواب : لأن في مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدماً على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدماً على الكتاب .

(السؤال الثانى) لم ذكر في مراتب الإيمان أموراً ثلاثة : الإيمان بالله وبالرسول وبالكتب ، وذكر في مراتب الكفر أموراً خمسة : الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر .

والجواب : أن الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لاعتقاده ، اذ ربما ادعى الانسان أنه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ، ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ، ويدعم أنه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل ، فلما كان هذا الاحتمال قائماً لاجرم فصل عن منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله .

(السؤال الثالث) كيف قيل لأهل الكتب (والكتاب الذى أنزل من قبل) مع أنهم ما كانوا

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا أَلَمْ
يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ١٣٧» بَشَرِ الْمُنَافِقِينَ أَنَّ لَهُمْ عَذَابًا
أَلِيمًا ١٣٨»

كافرين بالتوراة والانجيل بل مؤمنين بهما ؟

والجواب عنه من وجهين : الأول : أنهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل
من الكتب ، فأمرُوا أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُلِّ الْكِتَابِ الْمُنَزَّلَةِ : الثاني : أن إيمانهم ببعض الكتب دون
البعض لا يصح لأن طريق الإيمان هو المعجزة ، فإذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك
الإيمان ببعض طعنا في المعجزة ، وإذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها ، وهذا
هو المراد بقوله تعالى (ويقولون تؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخفوا بين ذلك سبيلا
أولئك هم الكافرون حقا)

(السؤال الرابع) لم قال (نزل على رسوله وأنزل من قبل)

والجواب : قال صاحب الكشف : لأن القرآن نزل مفردا منجما في عشرين سنة بخلاف
الكتب قبله . وأقول : الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل)

(السؤال الخامس) قوله (والكتب التي أنزل من قبل) لفظ مفرد ، وأى الكتب
هو المراد منه ؟

الجواب : أنه اسم جنس فيصالح للمعوم .

قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا أَلَمْ يَكُنِ اللَّهُ
لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا بَشَرِ الْمُنَافِقِينَ أَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما أمر بالإيمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد
الإيمان فذكر هذه الآية .

واعلم أن فيها أقوالاً كثيرة : الأول : أن المراد منه الذين يتكرر منهم الكفر بعد الإيمان مرات وتكررات ، فأن ذلك يدل على أنه لا وقع للإيمان في قلوبهم ، إذ لو كان للإيمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بأدنى سبب ، ومن لا يكون للإيمان في قلبه وقع فالظاهر أنه لا يؤمن بالله إيماناً صحيحاً معتبراً فهذا هو المراد بقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) وليس المراد أنه لو أتى بالإيمان الصحيح لم يكن معتبراً ، بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه ، وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجع منه الثبات ، والغالب أنه يموت على الفسق ، فكذا هنا . الثاني : قال بعضهم : اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ، ثم كفروا بعزير ، ثم آمنوا بدادود ، ثم كفروا بيسى ، ثم ازدادوا كفراً عند مقدم محمد عليه الصلاة والسلام . الثالث : قال آخرون : المراد المناقون ، فالإيمان الأول إظهارهم الاسلام ، وكفرهم بعد ذلك هو تفاقمهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم ، والإيمان الثاني هو أنهم كلما لقوا جمعاً من المسلمين قالوا إنا مؤمنون والكفر الثاني هو أنهم إذا دخلوا على شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستزرون ، وازدادهم في الكفر هو جدم واجتدامهم في استخراج أنواع المكر والكيد في حق المسلمين ، وإظهار الإيمان قد يسمى إيماناً قال تعالى (ولا تسكحوا المشركين حتى يؤمن) قال القفال رحمة الله عليه : وليس المراد بيان هذا العدد ، بل المراد ترددهم كما قاله (مذهبيين بين ذلك لآلئ هؤلاء ولآلئ هؤلاء) قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً) . الرابع : قال قوم : المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرن الإيمان تارة ، والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) وكفروا آخره لعلمهم (يرجمون) وقوله (ثم ازدادوا كفراً) معناه أنهم بلفوا في ذلك إلى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام

(المسألة الثانية) دلت الآية على أنه قد يحصل الكفر بعد الإيمان وهذا يطل مذهب القائلين بالموافاة ، وهي أن شرط صحة الاسلام أن يموت على الاسلام وهم يجيئون عن ذلك بأنا نحصل الإيمان على إظهار الإيمان

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الكفر يقبل الزيادة والنقصان ، فوجب أن يكون الإيمان أيضاً كذلك لأنهما ضدان متنافيان ، فإذا قبل أحدهما تفاوت فكذلك الآخر ، وذكرنا في تفسير هذه الزيادة وجوها : الأول : أنهم ماتوا على كفرهم . الثاني : أنهم ازدادوا كفراً بسبب

ذنوب أصابوها حال كفرهم ، وعلى هذا التقدير لما كانت إصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك إصابة الطاعات وقت الإيمان يجب أن تكون زيادة في الإيمان . الثالث : أن الزيادة في الكفر إنما حصلت بقولهم (إنما نحن مستهزؤن) وذلك يدل على أن الاستهزاء بالدين أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه .

ثم قال تعالى (لم يكن الله ليغفر لهم) وفيه سؤالان : الأول : أن الحكم المذكور في هذه الآية إما أن يكون مشروطاً بما قبل التوبة أو بما بعدها ، والأول باطل لأن الكفر قبل التوبة غير مذكور على الإطلاق ، وحيث أنه تضعيف هذه الشرائط المذكورة في هذه الآية . والثاني أيضاً باطل لأن الكفر بعد التوبة مغفور ، ولو كان ذلك بمئات مرة ، فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه : الأول : أنا لا نعمل قوله (إن الذين) على الاستسراق ، بل نعمله على المعهود السابق ، والمراد به أقوام معينون علم الله تعالى منهم أنهم يموتون على الكفر ولا يتوبون : منقطع بقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) لإخبار عن موتهم على الكفر ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الثاني : أن الكلام خرج على الغالب المعتاد ، وهو أن كل من كان كثير الانتقال من الإسلام إلى الكفر لم يكن للإسلام في قلبه وقع ولا عظم ، والظاهر من حال مثل هذا الإنسان أنه يموت على الكفر على ما قرره . الثالث : أن الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر ، وقول السائل : إن على هذا التقدير تضعيف الصفات المذكورة .

قلنا : إن أفرادهم بالذكر يدل على أن كفرهم أخش وخياتهم أعظم وعقوبتهم في القيامة أقوى لجرى هذا مجرى قوله (وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) خصهما بالذكر لأجل التشريف ، وكذلك قوله (وملائكته وجبريل وميكال)

(السؤال الثاني) في قوله (ليغفر لهم) اللام للتأكيد بقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) يفيد نفى التأكيد ، وهذا غير لائق بهذا الموضع إنما اللائق به تأكيد النفي ، فما الوجه فيه ؟ والجواب : أن نفي التأكيد إذا ذكر على سبيل التهنئة كان المراد منه المبالغة في تأكيد النفي . ثم قال تعالى (ولا يهديهم سبيلاً) قال أصحابنا : هذا يدل على أنه سبحانه وتعالى لم يهد الكافر إلى الإيمان خلافاً للعتزة ، وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف . أو على أنه تعالى لا يهديه في الآخرة إلى الجنة .

ثم قال تعالى (يشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً)

واعلم أن من حل الآية المتقدمة على المنافقين قال إنه تعالى بين أنه لا يغفر لهم كفرهم ولا

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيتَهُمْ الْعِزَّةُ
فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾

يهدىهم الى الجنة ، ثم قال : وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى أعظم أنواع العقاب ، وهو المراد من قوله (يشرك المنافقين بأن لهم عذابا أليما) وقوله (يشرك بهم) ، والعرب تقول : تحتك الضرب ، وعتابك السيف

ثم قال تعالى (الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتنون عندهم العزة فان العزة لله جميعا) الذين : نصب على الذم ، بمعنى أريد الذين ، أو رفع بمعنى هم الذين ، واتفق المفسرون على أن المراد بالذين يتخذون : المنافقون ، والكافرين اليهود ، وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض : إن أمر محمد لا يتم ، فيقول اليهود بأن العزة والمنعة لهم

ثم قال تعالى (أيتنون عندهم العزة) قال الواحدي : أصل العزة في اللغة الشدة ، ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة : عزاز ، ويقال : قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه ، وكاد أن يهلك ، وعز ألم اشتد ، ومنه عز على أن يكون كذا بمعنى اشتد ، وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه ، واعتز فلان بفلان إذا اشتد ظهرك به ، وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويضعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب معنيهما ، والعزير القوى المنيع بخلاف الذليل

إذا عرفت هذا فقول : إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ، ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأي بقوله (فان العزة لله جميعا)

فان قيل : هذا كالمناقض لقوله (وقه العزة ولرسوله وللمؤمنين)

قلنا : القدرة الكاملة لله ، وكل من سواه فبقدرته صار قادراً ، وباعزازه صار عزيزاً ، فالعزة الحاصلة للرسول عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين لم تحصل إلا من الله تعالى ، فكان الأمر عند التحقيق أن العزة جميعاً لله

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ١٤٠

ثم قال تعالى ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾

قال المفسرون: إن المشركين كانوا يجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزئون به، فأمر الله تعالى (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) وهذه الآية نزلت بمكة، ثم إن أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين، والقاعدون معهم والمواقفون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون، فقال تعالى مخاطباً للمنافقين إن (قد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) والمعنى إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها، ولكن أوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الإستهزاء. قال الكسائي: وهو كما يقال: سمعت عبد الله يلام. وعندي فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى: إذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى ما قال الكسائي، فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء.

ثم قال ﴿إنكم إذا مثلهم﴾

والمعنى: أيها المنافقون أتم مثل أولئك الأحبار في الكفر. قال أهل العلم: هذا يدل على أن من رضى بالكفر فهو كافر، ومن رضى بتكريراه وخالف أهله وإن لم يباشر كان في الأثم بمنزلة المباشر بدليل أنه تعالى ذكر لفظ الخلل هنا، هذا إذا كان الجالس راضياً بذلك الجلوس، فأما إذا كان ساخطاً لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالأمر ليس كذلك، ولهذا الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود، وكانوا يطلعون في القرآن والرسول كانوا كافرين مثل أولئك اليهود، والمسلمون الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين كانوا يطلعون في القرآن فانهم كانوا باقين على الإيمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار، والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة.

الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِنْ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ
وإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
سَبِيلًا ١٤١» إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ﴿إن الله جامع المنافقين
والكافرين في جهنم جميعاً﴾

يريد كما أنهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم
يوم القيامة، وأراد جامع بالتون لأنه يبعد ما جمعهم ولكن حذف التون استخفافاً من اللفظ
وهو مراد في الحقيقة.

قوله تعالى ﴿الذين يترصون بكم فإن كان لكم فتنة من الله قالوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ
نصيب قالوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ
لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾

أبطل أن قوله (الذين يترصون بكم) إما يدل من الذين يتخفون، وإما صفة للمنافقين، وإما
نصب على الذم، وقوله (يترصون) أي ينتظرون ما يحدث من خير أو شر، فإن كان لكم فتنة أي
ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ، أي فأعطونا أنفسنا من النسيئة، وإن كان للكافرين يعني اليهود
نصيب، أي ظفر على المسلمين قالوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ، يقال: استحذ على فلان، أي غلب عليه
وفي تفسير هذه الآية وجهان: الأول: أن يكون بمعنى أَلَمْ نَقْلِكُمْ وتمكن من قتلهم وأسرهم ثم لم
تقل شيئاً من ذلك ونمنعكم من المسلمين بأن نبطنهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعف به قلوبهم وتوانينا
في مظاهرهم عليكم فهاتوا لنا نصيباً مما أصبتم. الثاني: أن يكون المعنى أن أولئك الكفار واليهود
كانوا قد هموا بالدخول في الإسلام، ثم إن المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه
وأطعموهم أنه سيضعف أمرهم وسيقوى أمرهم، فإذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون:
السنا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الإسلام ومنعناكم منه وقتلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى

وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى

أمركم ، فلما شاهدتم صدق قولنا فادفوا اليانصيبا بما وجدتم . والحاصل أن المنافقين يمتنعون على الكافرين بأننا نحن الذين أرشدناكم إلى هذه المصالح ، فادفوا اليانصيبا بما وجدتم .

فان قيل : لم سمي ظفر المسلمين قنحا وظفر الكفار نصيبا ؟

قلنا : تمظيها لشأن المؤمنين واحتقارها لحظ الكافرين ، لأن ظفر المؤمنين أمر عظيم فتتح له أبواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على أولياء الله ، وأما ظفر الكافرين فما هو إلا حظ دفيء ينقضى ولا يبق منه إلا الدم في الدنيا والعقوبة في العاقبة .

ثم قال تعالى ﴿ فانه يحكم بينكم يوم القيامة ﴾ أى بين المؤمنين والمنافقين : والمعنى أنه تعالى ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين ، بل أخر عقابهم إلى يوم القيامة .

ثم قال ﴿ وان يحمل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا ﴾ وفيه قولان . الأول : وهو قول على عليه السلام وابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد به في القيامة بدلل أنه حطف على قوله ﴿ فانه يحكم بينكم يوم القيامة ﴾ الثانى : أن المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة ، والمعنى أن حجة المسلمين غالبية على حجة الكفار ، وليس لأحد أن يقلبهم بالحجة والدليل . الثالث : هو أنه عام في الكل إلا ما خصه الدليل ، والشافعى رحمه الله مسائل : منها أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ، ومنها أن الكافر ليس له أن يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ، ومنها أن المسلم لا يقتل بالذى بدلالة هذه الآية .

قوله تعالى ﴿ ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ﴾ قدم تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله ﴿ يخادعون الله والذين آمنوا ﴾ قال الزجاج في تفسير هذه الآية ﴿ يخادعون الله ﴾ أى يخادعون رسول الله ، أى يظهرون له الإيمان ويعطون الكفر كما قال ﴿ ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ وقوله ﴿ وهو خادعهم ﴾ أى يجازيهم بالمقابل على خداعهم . قال ابن عباس رضى الله عنهما : إنه تعالى خادعهم في الآخرة ، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورا كما يعطى المؤمنين ، فإذا وصلوا إلى الصراط انطفأ نورهم وبقوا في الظلمة ، ودليله قوله تعالى ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ﴾

ثم قال تعالى ﴿ وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى ﴾ يعنى وإذا قاموا إلى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى ، أى متهاطلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة ، وسبب ذلك الكسل أنهم يستعجلونها

يُرَآوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ۝١٤٢ مَذْبَذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ
لَا إِلَى هُوَ لَا إِلَى هُوَ لَا وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ۝١٤٣

في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا، فكان الداعي للترك قويا من هذه الوجوه، والداعي إلى الفعل ليس إلا خوف الناس، والداعي إلى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور. قال صاحب الكشف: قرئ (كسالى) بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في سكران.

ثم قال تعالى (يرأون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا) والمعنى أنهم لا يقومون إلى الصلاة إلا لأجل الرياء والسمعة، لا لأجل الدين.
فان قيل: مامنى المراة وهى مفاعلة من الروية .

قلنا: ان المرائى يريهم علمهم ورويه استحسان ذلك العمل، وفي قوله (ولا يذكرون الله إلا قليلا) وجوه: الأول: أن المراد بذكر الله الصلاة، والمعنى أنهم لا يصلون إلا قليلا، لأنه متى لم يكن معهم أحد من الأجانب لم يصلوا، وإذا كانوا مع الناس فمتد دخول وقت الصلاة يتكلمون حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس. الثاني: أن المراد بذكر الله أنهم كانوا في صلاتهم لا يذكرون الله إلا قليلا، وهو الذى يظهر مثل التكبيرات، فأما الذى يخفى مثل القراءة والتسبيح فهم لا يذكرونها. الثالث: المراد أنهم لا يذكرون الله في جميع الأوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة أو لم يكن وقت الصلاة إلا قليلا نادرا، قال صاحب الكشف: وهكذا نرى كثيرا من المظالمين بالاسلام، ولو صحبه الأيام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة، ولكن حديث الدنيا يستغرق به أيامه وأوقاته لا يفتر عنه. الرابع: قال قتادة إنما قيل: إلا قليلا، لأن الله تعالى لم يقبله، وما رده الله تعالى فكثيره قليل، وما قبله الله فقليله كثير.

ثم قال تعالى (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) مذبذبين. إما حال من قوله (يرأون) أو من قوله (لا يذكرون الله إلا قليلا) ويحتمل أن يكون منصوبا على الدم.

(المسألة الثانية) مذبذبين: أى متحيرين، وحقيقة المذبذب الذى يذب عن كلا الجانبين، أى

يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد ، إلا أن الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب ، فكان المعنى كلسا مال الى جانب ذب عنه .

واعلم أن السبب في ذلك أن الفعل يتوقف على الداعى ، فإذا كان الداعى الى الفعل هو الاغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب ، لأن منافع هذا العالم وأسبابه متغيرة سريعة التبدل ، وإذا كان الفعل تبعاً للداعى ، والداعى تبعاً للمقصود ثم إن المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة ، وربما تعارضت النواحي والصوارف فينبقى الانسان في الحيرة والتردد . أما من كان مطلوبه في فعله انشاء الخيرات الباقية ، واكتساب السعادات الروحانية ، وعلم أن تلك المطالب أمور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتاً راسخاً ، فهذا المعنى وصف الله تعالى أهل الايمان بالثبات فقال (ثبت الله الذين آمنوا) وقال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقال (يا أيها النفس المطمئنة)

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس (مذبذبين) بكسر الهمزة الثانية ، والمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم ، بمعنى يذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى ، وفي مصحف عبد الله سمعوا : متذبذبين ، وعن أبي جعفر : مذبذبين بالالف المهملة ، وكأن المعنى أنهم ثائرة يكونون في دبة وتارة في أخرى ، فلا يثبتون على دبة واحدة ، والدبة الطريقة وهي التي تدب فيها الدواب .

(المسألة الرابعة) قوله (بين ذلك) أى بين الكفر والايمان ، أو بين الكافرين والمؤمنين ، وكلمة «ذلك» يشار به إلى الجماعه ، وقد تقدم تقريرة في تفسير قوله (عوان بين ذلك) وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند قوله (الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) وإذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة : معنى الآية ليسوا مؤمنين عظميين ولا مشركين مصرحين بالشرك .

(المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الحيرة في الدين إنما تحصل بإيجاد الله تعالى وقالوا : إن قوله (مذبذبين) يقتضى فاعلاً قد ذنبهم وصيرهم متحيرين مترددين ، وذلك ليس باختيار العبد ، فإن الانسان إذا وقع في قلبه النواحي المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة ، فلو أراد أن يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه أصلاً ، ومن رجع إلى نفسه وتأمل في أحواله علم أن الأمر كما ذكرنا ، وإذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل ، وثبت أن فاعلها ليس هو العبد ثبت أن فاعلها هو الله تعالى ، ثبت أن الكل من الله تعالى .

فان قيل : قوله تعالى (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) يقتضى ذمهم على ترك طريقة المؤمنين

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ
أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ
النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾

وطريقة الكافرين ، وذلك يقتضى أنه تعالى ماذمهم على طريقة الكفار وإنه غير جائز ،
قلنا : إن طريقة الكفار وإن كانت خبيثة إلا أن طريقة النفاق أخبت منها ، ولذلك فانه تعالى
ذم الكفار في أول سورة البقرة في آيتين ، وذم المنافقين في بضع عشرة آية ، وما ذاك إلا أن
طريقة النفاق أخبت من طريقة الكفار ، فهو تعالى إنما ذمهم لأنهم تركوا الكفر ، بل لأنهم
صلوا عنه إلى ما هو أخبت منه .

ثم قال تعالى ﴿ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾ واحتج أصحابنا بهذه الآية على قولهم من
وجبهين : الأول : أن ذكر هذا الكلام عقيب قوله (مذبذبين) يدل على أن تلك الذبذبة من الله
تعالى ، وإلا لم يتصل هذا الكلام بما قبله . والثاني : أنه تصرّح بأن الله تعالى أضله عن الدين .
قالت المنزلة : معنى هذا الاضلال سلب اللطاف ، أو هو عبارة عن حكم الله عليه بالاضلال ، أو
هو عبارة عن أن الله تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا .
قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المنافقين بأنهم مرة إلى الكفرة ومرة إلى المسلمين من غير أن يستقروا
مع أحد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية أن يفعلوا مثل فعلهم فقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا
الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) والسبب فيه أن الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع
وحلف ومودة ، فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : من تتولى ؟ قال : المهاجرين ،
فزلت هذه الآية .

﴿والوجه الثاني﴾ ما قاله الفقهاء رحمه الله : وهو أن غذا نهى للمؤمنين عن موالاة المنافقين
يقول : قد بينت لكم أخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم أولياء .

ثم قال تعالى ﴿أتريدون أن يجعلوا الله عليكم سلطانا مبينا﴾
فإن حملنا الآية الأولى على أنه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى الآية أتريدون

أن يجعلوا لله سلطاناً مبيناً على كونكم منافقين ، والمراد أن تريدن أن تجعلوا لأهل دين الله وهم الرسول وأمه ، وإن حملنا الآية الأولى على المنافقين كان المعنى : أن تريدن أن تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم للمنافقين .

ثم قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال البيهقي : الدرك أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه ، فقل هذا المراد بالدرك الأسفل أقصى قعر جهنم ، وأصل هذا من الإدراك بمعنى الحقوق ، ومنه إدراك العلم وإدراك الغلام ، فالدرك ما يلحق به من الطبقة ، وظاهره أن جهنم طبقات ، والظاهر أن أشدها أسفلها . قال الضحاك : الدرج إذا كان بعضها فوق بعض ، والدرك إذا كان بعضها أسفل من بعض .

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (في الدرك) يسكون الراء ، والباقيون بفتحها ، قال الزجاج : هما لغتان مثل الشمع والشمع ، إلا أن الاختيار فتح الراء لأنه أكثر استعمالاً قال أبو حاتم : جمع الدرك أدراك كقولهم : جل وأجال ، وفرس وأفرس ، وجمع الدرك أدرك مثل فلس وأفلس وكلب وأكلب .

(المسألة الثالثة) قال ابن الأثير : أنه تعالى قال في صفة المنافقين إنهم في الدرك الأسفل ، وقال في آل فرعون (أدخلوا آل فرعون أشد المذاب) فليهما أشد عذاباً ، المنافقون أم آل فرعون ؟ وأجاب بأنه يحتمل أن أشد المذاب إنما يكون في الدرك الأسفل ، وقد اجتمع فيه الفريقان

(المسألة الرابعة) لما كان المنافق أشد عذاباً من الكافر لأنه مثله في الكفر ، وضم إليه نوع آخر من الكفر ، وهو الاستهزاء بالإسلام وبأهله ، وبسبب أنهم لما كانوا يظهرون الإسلام يمكنهم الإطلاع على أسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تضاعف الحنة من هؤلاء المنافقين ، فلهذا الأسباب جعل الله عذابهم أزيد من عذاب الكفار .

ثم قال تعالى (ولن نجد لهم نصيراً) وهذا تهديد لهم . واحتج أصحابنا بهذا على إثبات الشفاعة في حق النفاق من أهل الصلاة ، قالوا : أنه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ، ولو كان ذلك حاصلًا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجراً عن النفاق من حيث أنه نفاق ، وليس هذا استدلالاً بدليل الخطاب ، بل وجه الاستدلال فيه أنه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق ، فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجرًا عنه من حيث أنه نفاق .

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ
مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ١٤٦» مَا يَفْعَلُ اللَّهُ
بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ١٤٧»

ثم قال تعالى (إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً)

واعلم أن هذه الآية فيها تعليلات عظيمة على المناقطين ، وذلك لأنه تعالى شرط في إزالة العقاب عنهم أموراً أربعة : أولها : التوبة ، وثانيها : إصلاح العمل ، فالتوبة عن القبيح ، وإصلاح العمل عبارة عن الإقدام على الحسن ، وتألتها : الاعتصام بالله ، وهو أن يكون غرضه من التوبة وإصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت ، لأنه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة وإصلاح العمل سرياً ، أما إذا كان مطلوبه مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله على هذه الطريقة ولم يتغير عنها . وثالثها : أن يكون غرضهم في ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى . ورابعاً : أن يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله تعالى غالفاً وأن لا يمتزج به غرض آخر ، فإذا حصلت هذه الشرائط الأربعه فبعد ذلك قال (فأولئك مع المؤمنين) ولم يقل فأولئك مؤمنون ، ثم أوقع أجر المؤمنين في التشريف لانضمام المناقطين اليهم ، فقال (وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً) وهذه القرائن دالة على أن حال المناقطين شديد عند الله تعالى .

قوله تعالى (ما يفضل الله بمذايكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً علياً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أيذبكم لاجل التشني ، أم لطلب النفع ، أم لدفع الضرر ، كل ذلك محال في حقه لأنه تعالى غنى لذاته عن الحاجات ، منزه عن جلب المنافع ودفع المضار ، وإنما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح ، فإذا أتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكمه أن يذبكم .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على قولنا ، وذلك لأنها دالة على أنه سبحانه

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا

عَلِيًّا «١٤٨»

ما خلق خلقاً لأجل التعذيب والعقاب ، فان قوله (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم) صريح في أنه لم يخلق أحداً لغرض التعذيب ، وأيضاً الآية تدل على أن فاعل الشكر والايمان هو العبد ، وليس ذلك فضلاً لله تعالى ، وإلا لصار التقدير : ما يفعل الله بعذابكم إذا خلق الفكر والايمان فيكم . ومعلوم أن هذا غير متعظم ، وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات .

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا : دلت هذه الآية على أنه لا يعذب صاحب الكيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب أو الزنا ، فهذا وجب أن لا يعاقب بدليل قوله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم) فان قالوا لانسلم أن صاحب الكيرة مؤمن ، قلنا : ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على أنه مؤمن .

(المسألة الرابعة) في تقدم الشكر على الايمان وجهان : الأول : أنه على التقديم والتأخير ، أى ان آمنتم وشكرتم ، لأن الايمان مقدم على سائر الطاعات . الثاني : إذا قلنا : الروا لا توجب الترتيب فالسؤال زائل . الثالث : أن الانسان إذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة في خلقها وترتيبها فيشكر شكراً بحملاً ، ثم إذا تم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكراً مفصلاً ، فكان ذلك الشكر الجميل مقدماً على الايمان ، ولهذا قدمه عليه في الذكر .

ثم قال (وكان الله شاكراً عليهما) لانه تعالى لما أمرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكراً على سبيل الاستعارة ، فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيباً على الشكر ، والمراد من كونه عليهما أنه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الناطق له ألبتة ، فلا جرم يوصل الثواب إلى الشاكر والعقاب إلى المعرض .

قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعاً عليماً) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما هنك ستر المناقين وفضحهم وكان هنك ستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجرى مجرى العذر في ذلك فقال (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) يعنى أنه تعالى لا يحب إظهار الفضائح

والباقى إلا فى حق من عظم ضرره وكثر مكره وكيد ، فعند ذلك يجوز إظهار فضائحه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «اذكروا الفاسق بما فيه كي تحذره الناس» هؤلاء المناقون قد كان كثير مكرهم وكيدهم وظلمهم فى حق المسلمين وعظم ضررهم ، فهذا المعنى ذكر الله فضائعهم وكشف أسرارهم . الثانى : أنه تعالى ذكر فى هذه الآية المتقدمة أن هؤلاء المناقنين إذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين ، فيحتمل أنه كان يتوب بعضهم ويخلص فى توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعمير والذم من بعض المسلمين بسبب ماصدر عنه فى الماضى من النفاق ، فبين تعالى فى هذه الآية أنه تعالى لا يجب هذه الطريقة ، ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول إلا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فإنه لا يكره ذلك .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : دلت الآية على أنه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلعها ، وذلك لأن عبة الله تعالى عبارة عن إرادته ، فلما قال (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول) علمنا أنه لا يريد ذلك ، وأيضا لو كان عالقا لأفعال المباد لكان مريدا لها ، ولو كان مريدا لها لكان قد أحب إجماد الجهر بالسوء من القول ، وإنه خلاف الآية .

والجواب : المحبة عندنا عبارة عن إعطاء الثواب على الفعل ، وعلى هذا الوجه يصح أن يقال : أنه تعالى أراد به ولكنه مأجبه والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال أهل العلم : أنه تعالى لا يجب الجهر بالسوء من القول ، ولا غير الجهر أيضا ، ولكنه تعالى إنما ذكر هذا الوصف لأن كلفه الواقعة أوجب ذلك كقوله (إذا ضربتم فى سبيل الله فئينا) والتبين واجب فى الظن والاقامة ، فكذا هنا .

(المسألة الرابعة) فى قوله (إلا من ظلم) قولان ، وذلك لأنه إما أن يكون استثناء منقطعاً ، أو متصلاً .

(القول الأول) أنه استثناء متصل ، وعلى هذا التقدير فيه وجهان : الأول : قال أبو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير : إلا جهر من ظلم . ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، الثانى : قال الزجاج : المصدر هنا أقيم مقام الفاعل ، والتقدير : لا يجب الله الجهر بالسوء إلا من ظلم .

(القول الثانى) أن هذا الاستثناء منقطع ، والمعنى لا يجب الله الجهر بالسوء من القول ، لكن المظلوم له أن يجهر بظلامته .

(المسألة الخامسة) المظلوم ماذا يفعل ؟ فيه وجوه : الأول : قال قتادة وابن عباس : لا يجب

إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُحْفُوا أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا

قَدِيرًا «١٤٩»

الله رفع الصوت بما يسوء غيره إلا المظلوم فإن له أن يرفع صوته بالاعتداء على من ظلمه . الثاني : قال مجاهد : إلا أن يغير بظلم ظالمه له . الثالث . لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة ، لأن ذلك يصير سبباً لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الإنسان في الريبة ، لكن من ظلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سرق أو غصب ، وهذا قول الأصم . الرابع : قال الحسن : إلا أن يتصر من ظلمه . قيل زلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه ، فإن رجلاً شتمه فسكت مراراً ، ثم رد عليه مقام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر : شتمني وأنت جالس ، فلما رددت عليه قمت ، قال : إن ملكاً كان يجيب عنك ، فلما رددت عليه ذهب ذلك الملك وجاء الشيطان ، فلم أجلس عند عبيد الشيطان ، فزلت هذه الآية

(المسألة السادسة)قرأ جماعة من الكبار : الضحاك وزيد بن أسلم وسعيد بن جبير (إلا من ظلم) بفتح الغاء وفيه وجهان : الأول : أن قوله (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول) كلام تام ، وقوله (إلا من ظلم) كلام منقطع عما قبله ، والتقدير : لكن من ظلم فدعوه وخلوه ، وقال الفراء والزجاج : يعني لكن من ظلم نفسه فإنه يجهر بالسوء من القول ظلاً واعتداء . الثاني : أن يكون الاستثناء متصلاً والتقدير (إلا من ظلم) فإنه يجوز الجهر بالسوء من القول معه

ثم قال (وكان الله سمياً عليماً) وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه ، يعني فليتح الله ولا يقل إلا الحق ولا يقذف مستوراً بسوء فإنه يصير عاصياً لله بذلك ، وهو تعالى سميع لما يقوله علم بما يضره

قوله تعالى «إن تبدوا خيراً أو تحفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً»

اعلم أن معاهد الخيرات على كثرتها محصورة في أمرين : صدق مع الحق ، وخلق مع الخلق ، والذي يتماثل بالخلق محصور في قسمين . إيصال نفع إليهم ودفع ضرر عنهم ، وقوله (إن تبدوا خيراً أو تحفوه) إشارة إلى إيصال النفع إليهم ، وقوله (أو تعفوا) إشارة إلى دفع الضرر عنهم ، فدخل في هاتين الكلمتين جميع أنواع الخير وأعمال البر

ثم قال تعالى (فإن الله كان عفواً قديراً) وفيه وجه : الأول : أنه تعالى يعفو عن الجانبين

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ۝١٥١

مع قدرته على الانتقام ، فليكن أن تقتدوا بسنة الله تعالى وهو قول الحسن . الثاني : إن الله كان عفواً لمن عفا ، قدراً على إقبال الثواب إليه . الثالث : قال الكلبي : إن الله تعالى أقر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك

قوله تعالى «إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقا وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً»

اعلم أنه تعالى ، لما تكلم على طريقة المناقنين عاديكم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس أنواعاً :

(النوع الأول) من أباطيلهم : إيمانهم ببعض الانبياء دون البعض . فقال (إن الذين يكفرون بالله ورسله) فإن اليهود آمنوا بموسى والتوراة وكفروا بعبسى والانجيل ، والنصارى آمنوا بعبسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن (ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله) أى يريدون أن يفرقوا بين الايمان بالله ورسله (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً) أى بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلاً أى واسطة ، وهى الايمان بالبعض دون البعض .

ثم قال تعالى (أولئك هم الكافرون حقا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في خبر (إن) قولان : أحدهما : أنه محذوف ، كأنه قيل جمعوا المخازى . والثاني : هو قوله (أولئك هم الكافرون) والأول أحسن لوجهين : أحدهما : أنه أبلغ لأنه اذا حذف الجواب ذهب الهم كل مذهب من العيب ، واذا ذكر بقى مقتصر على المذكور . والثاني : أنه رأس الآية . والاحسن أن لا يكون الخبر منفصلاً عن المبتدا .

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٥٢﴾

(المسألة الثانية) أنهم إنما كانوا كافرين حقا لوجهين: الأول: أن الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس إلا المعجز، وإذا كان دليلا على النبوة لزم القطع بأنه حيث حصل حصلت النبوة فإن جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق نمنع الاستدلال به على الصدق، وحيث نلزم الكفر بجميع الأنبياء، ثبت أن من لم يقبل نبوة أحد منهم لزمه الكفر بجميعهم فإن قيل: هب أنه يلزمهم الكفر بكل الأنبياء، ولكن ليس إذا توجه ببعض الالتزامات على الإنسان لزم أن يكون ذلك الإنسان قاتلا به، فالزام الكفر غير، والزام الكفر غير، والقوم لما لم يلزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر.

قلنا: الالتزام إذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه إلى فكر وتأمل كان الأمر فيه كما ذكرتم، أما إذا كان جليا وضحيا لم يبق بين الالتزام والالتزام فرق، والثاني: وهو أن قبول بعض الأنبياء إن كان لأجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل، وإن كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الأنبياء.

(المسألة الثالثة) في قوله (حقا) وجهان: الأول: أنه انتصب على مثل قولك: زيد أخوك حقا، والتقدير: أخبرتك بهذا المعنى إخبارا حقا، والثاني: أن يكون التقدير: أولئك هم الكافرون كفرا حقا. طعن الواحدى فيه وقال: الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه.

والجواب أن المراد بهذا الحق الكامل. والمعنى أولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا هيئا واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أودعه بالوعد فقال (والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفورا رحيما) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) إنما قال (ولم يفرقوا بين أحد منهم) مع أن التفريق يقتضى شيئين فصاعدا إلا أن أحدهما لفظ يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، ويدل عليه وجهان: الأول: محبة الاستثناء. والثاني: قوله تعالى (لستن كأحد من النساء)

إذا عرفت هذا فتقدير الآية: ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة

(المسألة الثانية) تمسك أصحابنا بهذه الآية في إثبات العفو وعدم الإحباط فقالوا: إنه تعالى

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا ١٥٣ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ١٥٤

وعد من آمن بالله ورسله بأنه يؤتيهم أجورهم ، والمفهوم عنه يؤتيهم أجورهم على ذلك الإيمان ، والإلم تصلح هذه الآية لأن تكون ترغيباً في الإيمان ، وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالمفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها

(المسألة الثالثة) قرأ عاصم في رواية حفص (يؤتيهم) بالياء والضمير راجع الى اسم الله ، والباقيون بالنون ، وذلك أولى لوجهين : أحدهما : أنه أفهم . والثاني : أنه مشاكل لقوله (وأخذنا) (المسألة الرابعة) قوله تعالى (سوف يؤتيهم أجورهم) معناه أن إيتائهما كائن لاحالة وإن تأخر فالفرض به تأكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متأخراً

ثم قال (وكان الله غفوراً رحيماً) والمراد أنه وعدم بالثواب ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز عن سيئاتهم ويمحو عنها ويفرهما

قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود ، فأنهم قالوا : إن كنت رسولاً من عند الله فأتنا بكتابنا من السماء ، جملة كجاءهم موسى بالآلواح وقيل ، طلبوا أن ينزل عليهم كتاباً من السماء الى فلان وكتاباً الى فلان بأنك

رسول الله وقيل : كتاباً تعابته حين يزل ، وإنما اقترحوا ذلك على سبيل التعتن لأن معجزات الرسول كانت قد تقدمت ، وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعتن .
ثم قال تعالى ﴿ فقد سألو موسى أكبر من ذلك ﴾ وإنما أسند السؤال إليهم وإن وجد من آياتهم في أيام موسى عليه السلام وعم النقباء السبعون لأنهم كانوا على مستفهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعتن .

واعلم أن المقصود من الآية بيان ما جابوا عليه من التعتن ، كأنه قيل : إن موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر ، بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعانية ، وهذا يدل على أن طلب هؤلاء النزل الكتاب عليهم من السماء ليس لأجل الاسترشاد بل لمحض العناد ،

ثم قال تعالى ﴿ فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فآخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة ، واستدلل المعزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد أجنبنا عنه هناك .

ثم قال تعالى ﴿ ثم اغضوا السجل من بعد ما جاءتهم اليينات ﴾ هو المعنى بيان كمال جهالاتهم وأصرارهم على كفرهم فانهم ما كفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة ، بل ضوا إليه زيادة السجل وذلك يدل على غاية بدمهم عن طلب الحق والدين ، والمراد بالينات من قوله (من بعد ما جاءتهم اليينات) أمور : أحدها : أنه تعالى جعل ما أراهم من الصاعقة بينات ، فإن الصاعقة وإن كانت شيئاً واحداً إلا أنها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى عله وعلى قدمه ، وعلى كونه مخالفاً للأجسام والأعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة . وثانياً : أن المراد بالينات أنزال الصاعقة وأحيائهم بعد ما ماتهم ، وثالثاً : أنهم إنما عبروا بالسجل من بعد أن شاهدوا معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون ، وهي العصا واليد البيضاء وخلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة ، والمقصود من ذلك الكلام أن هؤلاء يطلبون منك يا محمد أن نزل عليهم كتاباً من السماء فاعلم يا محمد أنهم لا يطلبون منك الاعناد والجماع ، فإن موسى قد أنزل الله عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ، ثم أنهم يطلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل ، وكل ذلك يدل على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق .

ثم قال ﴿ فففوتنا عن ذلك ﴾ يعني لم نستأصل عبدة العجل (وآتيناهم موسى سلطاناً مبيناً) يعني أن قوم موسى وإن كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والمنادمة لكننا نصرناهم وقوتناهم فغلب أمره وضمف خصمه ، وفيه إشارة للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه ، والرمز بأن هؤلاء الكفار وإن كانوا يعاندوننا فانه

بالآخرة ينتزلى عليهم ويقهرهم ، ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم : فأحدها : أنه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم ، وفيه وجوه : الأول : أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين . ثم رجعوا عنه وهما بالرجوع ، فرفع الله فوقهم الطور حتى يغافوا فلا ينقضوا الميثاق الثاني : أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا ، وصار المعنى : ورفضنا فوقهم الطور لاجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين . الثالث : أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم بأى نوع من أنواع العذاب أراد ، فلما هموا بترك الدين أغل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله (ورفضنا فوقهم الطور بميثاقهم) وثانيها : قوله (وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا) ومضى بيانه في سورة البقرة . وثالثها : قوله (وقلنا لهم لاتمدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) لاتمدوا في السبت ، فيه وجهان : الأول : لاتمدوا باقتصاص السملك فيه قال الواحدى : يقال عدا عليه أشد العدا والمعدو والمدوان ، أى ظله وجاوز الحد ، ومنه قوله (فيسبوا الله عدوا) الثاني : لاتمدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر ، والمراد النهى عن العمل والكسب يوم السبت ، كأنه قال لهم : اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فأنا الرزاق .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (لاتمدوا) ساكنة العين مشددة الدال ، وأراد : لاتمتدوا ، وحجته قوله (ولقد علمت الذين اعتدوا منكم في السبت) لجاء في هذه القصة بعينها اتمتعوا ، ثم أذغم التاء في الدال لتفاريهما ولأن الدال زيد على التاء في الجهر ، وكثير من التحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة ، وقيل لهم ، ويقولون : ان المد يصير عوضا عن الحركة ، وروى ورش عن نافع (لاتمدوا) بفتح العين وتشديد الدال ، وذلك لأنه لما أذغم التاء في الدال نقل حركتها إلى العين ، والباقون (تمتعوا) بضم الدال وسكون العين حقيقة .

(المسألة الثالثة) قال القفال : الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد ، وذلك بين فيما يدعونه من التوراة .

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ

ثم قال تعالى ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في متعلق الباء في قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ﴾ قولان : الأول : انه محذوف تقديره ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ ، والحذف أفصح لأن عند الحذف يذهب الهم كل مذهب ، ودليل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فدل على اللعن . الثاني : أن متعلق الباء هو قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ يدل من قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾

واعلم أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجهان : أحدهما : ان من قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ لجعل أحدهما بدلا عن الآخر بعيد . الثاني : ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم للتكليف بقولهم : قُلُوبُنَا غُلْفٌ أعظم الذنوب ، وذكر الذنوب العظيمة إنما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة ، ونهزم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة .

(المسألة الثانية) اتفقوا على أن «ما» في قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ صلة زائدة ، والتقدير : فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ ، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله ﴿فَبِمَا رَحْمَةً مِنْ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ

(المسألة الثالثة) انه تعالى ادخل حرف الباء على أمور : أولها : نقض الميثاق . وثانيها : كفرهم بآيات الله ، والثالث : كفرهم بالمعجزات ، وقد بينا فيما تقدم أن من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل ، فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله . ورأبها : قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ وذكر القفال فيه وجهين : أحدهما : ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بحريك اللام فحذف بالتسكين ، كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين ، والمعنى غلى هذا أنهم قالوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ، أى أوعية للعلم فلا حاجة بنا إلى علم سوى ما عندنا . فكذبوا الأنبياء بهذا القول . والثاني : أن

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ۝١٥٥ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ
عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ۝١٥٦

غلطاً جمع أغلف وهو المتغطى بالغلط أي بالتغطاء ، والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا في
أغطية فهي لا تنطق ما تقولون ، نظيره ما حكى الله في قوله (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي
آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب)

ثم قال تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾

فإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الأول كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم في
إدعائهم أن قلوبهم أوعية للعلمين أنه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان إليها ،
وهذا يليق بمنهجنا ، وإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثاني كان المراد من هذه الآية أنه تعالى
كذبهم في ادعائهم أن قلوبهم في الإحسنة والأغطية ، وهذا يليق بمنهج المعتزلة ، إلا أن الوجه
الأول أولى ، وهو المطابق لقوله (بل طبع الله عليها بكفرهم)

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ أي لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة ، وهذا إخبار منهم على
حسب دعواهم وزعمهم ، وإلا فقد بينا أن من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فإنه لا يمكنه
الإيمان بأحد من الرسل البتة .

وخامسها : قوله ﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً﴾

اعلم أنهم لما نسبوا مريم إلى الزنا لأنكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب
ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقول : كل ولد ولد فهو مسبوق بالهدال إلى أول ،
وذلك يوجب القول بقدوم العلم والدهر ، والقدر في وجود الصانع المختار ، فالقوم لا شك أنهم
أولاً أنكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ، وثانياً نسبوا مريم إلى الزنا ، فالمراد
بقوله ﴿وبكفرهم﴾ هو إنكارهم قدرة الله تعالى ، وبقوله ﴿وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً﴾ إيهامها
إلى الزنا ، ولما حصل التنفير لاجرم حسن العطف ، وإنما صار هذا الطعن بهتاناً عظيماً لأنه ظهر
عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على برائتها من كل عيب ، نحو قوله
(وهزى إليك مجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً) ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه
طفلاً منفصلاً عن أمه ، فإن كل ذلك دلائل قاطعة على برائة مريم عليها السلام من كل رية ، فلا

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ
وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ

جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بأنه بهتان عظيم، وكذلك وصف طعن المناهقين في عائشة بأنه بهتان عظيم حيث قال (سبحانك هذا بهتان عظيم) وذلك يدل على أن الروافض الذين يعلنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يعلنون في مريم عليها السلام.

وسادسها: قوله تعالى ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله﴾ وهذا يدل على كفر عظيم منهم لأنهم قالوا فعلنا ذلك، وهذا يدل على أنهم كانوا راغبين في قتله يجتهدون في ذلك، فلا شك أن هذا القدر كفر عظيم.

فإن قيل: اليهود كانوا كافرين بعيسى أعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة، فكيف قالوا: إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله؟

والجواب عنهم وجهين: الأول: أنهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم (يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) والثاني: أنه يجوز أن يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رضا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به.

ثم قال تعالى ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ وأعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود أنهم زعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام قاله تعالى كأنهم في هذه الدعوى. وقال ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ وفي الآية سؤالان: (السؤال الأول) قوله (شبه) مستند إلى ماذا؟ أن يستند إلى المسيح فهو شبه به وليس بمشبه، وإن أسندته إلى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر.

والجواب من وجهين: الأول: أنه مستند إلى الجار والمجرور، وهو كقولك: خيل إليه كأنه قيل: ولكن وقع لهم الشبه. الثاني: أن يستند إلى ضمير المقتول لأن قوله ﴿وما قتلوه﴾ يدل على أنه وقع القتل على غيره فنصار ذلك الغير مذكروا بهذا الطريق، فحسن اسناد (شبه) إليه.

(السؤال الثاني) أنه إن جاز أن يقال: إن الله تعالى يلقى شبه إنسان على إنسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة، فإنا إذا رأينا فلان ليس بزيد، ولكنه اتى شبه زيد عليه، وعند ذلك

لا يبقى النكاح والطلاق والملك موقوفاً به ، وأيضاً يفضى إلى القدح في التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد عدم بشرط انتهائه في الآخرة إلى المحسوس ، فإذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر ، وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع ، وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، لانا نقول : لو صح ما ذكرتم فذاك إنما يعرف بالدليل والبرهان ، فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشئ من المحسوسات ووجب أن لا يعتمد على شئ من الأخبار المتواترة ، وأيضاً في زماننا أن انهدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح ، وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الأزمنة : وبالجملة فتفتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر ، والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فهذا فرع يوجب الطعن في الأصول فكان مردوداً

والجواب : اختلفت مذاهب العلماء في هذا للموضع ذكروا وجوها :

الأول : قال كثير من المتكلمين : إن اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى إلى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم ، فأخذوا إنساناً وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس أنه المسيح ، والناس ما كانوا يعرفون المسيح إلا بالاسم لأنه كان قليل المخاطلة للناس ، وبهذا الطريق زال السؤال . لا يقال : إن النصارى ينقلون عن أسلافهم أنهم شاهدوه مقتولاً ، لانا نقول : إن تواتر النصارى ينتهي إلى أقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب

(والطريق الثاني) أنه تعالى أتى شبهه على إنسان آخر ثم فيه وجوه : الأول : أن اليهود لما علموا أنه حاضر في البيت القلاني مع أصحابه أمر يهوذا رأس اليهود رجلاً من أصحابه يقال له طيطايوس أن يدخل على عيسى عليه السلام ويخرجه ليقتله ، فلما دخل عليه أخرج الله عيسى عليه السلام من سقف البيت وأتى على ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو وصلبوه وقتلوه . الثاني : وكما بعيسى رجلاً يجرسه وصعد عيسى عليه السلام في الجبل ورفع إلى السماء ، وأتى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى . الثالث : أن اليهود لما هموا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه فقال لهم : من يشتري الجنة بأن يلقى عليه شئ؟ فقال واحد منهم أنا ، فألقى الله شبه عيسى عليه فأخرج وقتل ، ورفع الله عيسى عليه السلام . الرابع : كان رجل يدعى أنه من أصحاب عيسى عليه السلام ، وكان منافقاً فذهب إلى اليهود ودلهم عليه ، فلما دخل مع اليهود لأخذه أتى الله تعالى شبهه فقتل وصلب . وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله أعلم بحقائق الأمور

وَالَّذِينَ اختلفُوا فِيهِ لَنِي شَكٌّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ

ثم قال تعالى (وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اعلم أن في قوله (وإن الذين اختلفوا فيه) قولين : الأول : أنهم هم النصارى وذلك لأنهم بأسرهم متفقون على أن اليهودة لموه، إلا أن كبار فرق النصارى ثلاثة : السطورية، والمساكنية، واليعقوبية

أما السطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته ، وأكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول، قالوا : لأنه ثبت أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو إجماع شريف منسب في هذا البدن ، وإما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر في هذا البدن ، فاقتل إنما ورد على هذا الهيكل ، وأما النفس التي هي في الحقيقة عيسى عليه السلام فاقتل ما ورد عليه ، لا يقال : فكل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص ؟ لانا نقول : ان قسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشرار بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة ، والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ، ثم انها بعد الانفصال عن ظلة البدن تنصلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ، ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة إلا لأشخاص قليلين ، فهذا هو الغائبة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة .

وأما المساكنية فقالوا : القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية : القتل والصلب وقما بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين ، فهذا هو شرح مذهب النصارى في هذا الباب ، وهو المراد من قوله (وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه)

(والقول الثاني) ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود ، وفي وجهان : الأول : أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألتى على وجهه ولم يبق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام ، فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا : الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره . الثاني : قال السدي : إن اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحوارين في بيت ، فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله ، فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء ، فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى عليه السلام ، ثم

وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ

قالوا : ان كان هذا عيسى فأين صاحبتنا ، وان كان صاحبتنا فأين عيسى ؟ فذلك اختلافهم فيه .
 (المسألة الثانية) احتج نقاة القياس بهذه الآية وقالوا : العمل بالقياس اتباع للظن ، واتباع الظن مذموم في كتاب الله دليل أنه إنما ذكره في معرض الذم ، ألا ترى أنه تعالى وصف اليهود والتصارى هنا في معرض الذم بهذا فقال (ما لم به من علم إلا اتباع الظن) وقال في سورة الأنعام في مذمة الكفار (إن يتبعون إلا الظن وإن هم لا يخرصون) وقال في آية أخرى (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) وكل ذلك يدل على أن اتباع الظن مذموم
 والجواب : لا نسلم أن العمل بالقياس اتباع للظن ، فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوماً لا مظنوناً ، وهذا الكلام له غور وفيه بحث
 ثم قال تعالى (وما قتلوه يقيناً بل رضى الله اليه)

واظن أن هذا القبط يحتمل وجهين : أحدهما : يقين عدم القتل ، والآخر يقين عدم الفعل ، فعل التقدير الأول يكون المعنى : أنه تعالى أخبر أنهم شاكون في أنه هل قتلوه أم لا ، ثم أخبر محمداً بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه ، وعلى التقدير الثاني يكون المعنى أنهم شاكون في أنه هل قتلوه ؟ ثم أكد ذلك بأنهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين أنه عيسى عليه السلام ، بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في أنه هل هو عيسى أم لا ، والاحتمال الأول أولى لأنه تعالى قال بعده (بل رضى الله اليه) وهذا الكلام إنما يصح إذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل

أما قوله (بل رضى الله اليه) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو والكسائي (بل رضى الله اليه) بأدغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام ، حجتهم قرب مخرج اللام من الراء والراء أقوى من اللام بمحصل التكرير فيها ، ولهذا لم يجوز إدغام الراء في اللام لأن الاقتص يدغم في الأفضل ، وحجة الباقيين أن الراء واللام حرفان من كلمتين فالأولى ترك الادغام

(المسألة الثانية) المشبهة احتجوا بقوله تعالى (بل رضى الله اليه) في إثبات الجهة

والجواب : المراد الرضخ الى موضع لا يجرى فيه حكم غير الله تعالى كقوله (والى الله ترجع الامور) وقال تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله) وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة ، وقال إبراهيم (إني ذاهب الى ربي)

وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ
مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾

(المسألة الثالثة) رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ثابت بهذه الآية، ونظير هذه الآية قوله في آل عمران (إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) واعلم أنه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح أنه وصل إلى عيسى أنواع كثيرة من البلاء والمحنة أنه رفضه إليه دل ذلك على أن رفضه إليه أعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل فيها من اللذات الجسدية، وهذه الآية تفتح طبع باب معرفة السعادات الروحية

ثم قال تعالى (وكان الله عزيراً حكيماً)

والمراد من العزة كمال القدرة، ومن الحكمة كمال العلم، فبه هذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السموات وإن كان كالتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة إلى قدرتي وإلى حكني، وهو نظير قوله تعالى (سبحان الذي أسمى بعبده ليلاً) فإن الأسراء وإن كان متعذراً بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه.

ثم قال تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويؤمنن بالقيامة يكون عليهم شهيداً)

واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبايح أفعالهم وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين أنه ما حصل لهم ذلك المقصود، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب بين تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج أحد منهم من الدنيا إلا بعد أن يؤمن به فقال (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته)

واعلم أن كلمة «إن» بمعنى «ما» النافية كقوله (وإن منكم إلا وأردعها) فصار التقدير: وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به، ثم أنازى أكثر اليهود بموتون ولا يؤمنون ببيسى عليه السلام والجواب من وجهين. الأول: ما روى عن شهر بن حوشب قال: قال الحجاج إني ما قرأتها إلا وفي نفسي منها شيء، يعني هذه الآية فإني أضرب عنق اليهودي ولا أسمع منه ذلك، قلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه وديره، وقالوا يا عدو الله أنك عيسى نيا فكذبت به، فيقول آمنت أنه عبد الله، وتقول للنصراني: أنك عيسى نيا فزعمت أنه هو الله وابن الله،

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن
 سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَأَخْذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ هَوَّاهُ عَنْهُ وَأَخْلَاهُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ
 بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ١٦١

فيقول : آمنت أنه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به ، ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان ، فاستوى
 الحجاج جالسا وقال : عن قلت هذا ؟ قلت : حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت في
 الارض بقضيب ثم قال : لقد اخذتهم من عين صافية . وعن ابن عباس أنه فسر ذلك فقال له عكرمة : فان
 خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع قال : يتكلم بها في المواد ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ، ويدل
 عليه قراءة أبي (إلا يؤمن به قبل موته) بضم التثنية على معنى وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل
 موتهم لأن أحد يصلح للجمع ، قال صاحب الكشاف : والقائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى
 قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لا بد من الايمان به لا محالة فلأن يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان
 أول من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان .

(والوجه الثاني) في الجواب عن أصل السؤال : أن قوله (قبل موته) أي قبل موت عيسى ،
 والمراد أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وأن يؤمنوا به : قال بعض
 المتكلمين : إنه لا يمنع نزوله من السماء إلى الدنيا إلا أنه إنما ينزل عند ارتفاع التكليف أو بحيث
 لا يعرف ، إذ لو نزل مع بقاء التكليف على وجه يعرف أنه عيسى عليه السلام لكان إما أن يكون
 نبيا ولأنه بعد محمد عليه الصلاة والسلام ، أو غير نبى وذلك غير جائز على الأنبياء ، وهذا الاشكال
 عندى ضعيف لأن انتهاء الأنبياء إلى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، فبعد مبعثه انتهت تلك المدة ،
 فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعا لمحمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال تعالى (ويوم القيامة يكون عليهم شديد) قيل : يشهد على اليهود أنهم كذبوهم
 وطعنوا فيه ، وعلى النصارى أنهم أشركوا به ، وكذلك كل نبي شاهد على أمته .

ثم قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدمهم عن سبيل
 الله كثيرا وأخذهم الربا وقد هوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم
 عذابا أليما)

لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا
اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ اُولٰٓئِكَ سَتُوْنُهُمْ اَجْرًا عَظِيْمًا ﴿١٦٢﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح فضائع أعمال اليهود وقبائح الكافرين وأفعالهم ذكر عقبيه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الآخرة ، أما تشديده عليهم في الدنيا فهو أنه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك ، كما قال تعالى في موضع آخر (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزئناهم بينهم ولنا صاعدون) ثم إنه تعالى بين ما هو كالملة الموجبة لهذه التشديدات .

واعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين : الظلم للخلق ، والاعراض عن الدين الحق ، أما ظلم الخلق فإليه الإشارة بقوله (وبصدم عن سبيل الله) ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال ، فإذرة يحصلونه بالربا مع أنهم نهوا عنه ، وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله (وأكلهم أموال الناس بالباطل) ونظيره قوله تعالى (سماعون للكذب أكالون للسحت) فهذه الأربع هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة ، أما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم ، وأما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله (وأعدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً)

واعلم أنه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم فقال ﴿لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ اُولٰٓئِكَ سَتُوْنُهُمْ اَجْرًا عَظِيْمًا﴾ وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المراد من ذلك عباده بن سلام وأصحابه الراسخون في العلم الثابتون فيه ، وهم في الحقيقة المستدلون بأن المقلد يكون بحيث إذا شكك يشك ، وأما المستدل فإنه لا يتشكك البتة ، فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون ، يعنى المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والأنصار وارتفع الراسخون على الابتداء (والمؤمنون) خبره ، وأما قوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة)

فيه أقوال: الأول: روى عن عثمان وعائشة أنهما قالَا: إن في المصحف لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.

واعلم أن هذا بعيد لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت الحن فيه، الثاني وهو قول البصريين: أنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، قالوا إذا قلت: مررت بزيد الكريم فكأن تجر الكريم لكونه صفة لزيد، ولك أن تنصب على تقدير أفعى، وإن شئت رفعت على تقدير هو الكريم، وعلى هذا يقال: جاءني قومك المطعمين في المحل والمنثون في الشدائد، والتقدير جاءني قومك أفعى المطعمين في المحل ومن المنثون في الشدائد فكذا وهنا تقدير الآية: أفعى المقيمين الصلاة وهم المؤمنون الزكاة، طعن الكسائي في هذا القول وقال: انصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وهما لم يتم الكلام، لأن قوله (لكن الراسخون في العلم) منتظر للخبير، والخبر هو قوله (أولئك ستؤتيهم أجرًا عظيمًا) والجواب: لأنهم لم يتم إلا عند قوله (أولئك) لأننا بينا أن الخبر هو قوله (يؤمنون) وأيضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر؛ وما الدليل على امتناعه؟ فهذا القول هو المتمد في هذه الآية.

(والقول الثالث) وهو اختيار الكسائي، وهو أن المقيمين خفض بالمطعم على «ما» في قوله (بما أنزل إليك) وما أنزل من قبلك والمعنى: والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك بالمقيمين الصلاة، ثم عطف على قوله (والمؤمنون) قوله (والمؤمنون الزكاة) والمراد بالمقيمين الصلاة الأنبياء، وذلك لأنه لم يخل شرع أحد منهم من الصلاة. قال تعالى في سورة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بعد أن ذكر أعدادا منهم (وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة) وقيل: المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بأنهم الصافون وهم المسبحون وأنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، قوله (يؤمنون بما أنزل إليك) يعني يؤمنون بالكتب، وقوله (والمقيمين الصلاة) يعني يؤمنون بالرسول. الرابع: جاء في مصحف عبد الله بن مسعود (والمقيمين الصلاة) بالواو، وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي.

(المسألة الثانية) اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام: الأول: العلماء بأحكام الله تعالى فقط. والثاني: العلماء بذات الله وصفاته الله فقط. والثالث: العلماء بأحكام الله وذات الله، أما الفريق الأول فهم العالمون بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه، وأما الثاني فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والمجازة والمتمنة، وأما الثالث فهم الموصوفون بالعاملين وهم أكابر العلماء، وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «جالس العلماء وغالط الحكمة ورافق الكبرياء»

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى
إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ
وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرَسُولًا قَدْ قُصَصْنَا عَنْكَ
مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ رَسُولًا
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا
حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾

وإذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ، ثم شرح ذلك فيين أولا
كونهم عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بتلك الأحكام ، فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله
والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) وأما علمهم بتلك الأحكام فهو المراد بقوله
(والمؤمنين الصلاة والمؤتون الزكاة) وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لأن الصلاة أشرف
الطاعات البدنية ، والزكاة أشرف الطاعات المالية ، ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين
بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله ، وأشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد ، فالعلم بالمبدأ هو المراد
بقوله (والمؤمنون بالله) والعلم بالمعاد هو المراد من قوله (واليوم الآخر) ولما شرح هذه الأقسام
ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بها . وظهر كونهم عالمين بالله وبأحوال
المعاد ، وإذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لأن
الإنسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ، ثم أخبر عنهم بقوله (أولئك
سنؤتيهم أجرا عظيما)

قوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ
زَبُورًا وَرَسُولًا قَدْ قُصَصْنَا عَنْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا رَسُولًا
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى أن اليهود سألو الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل عليهم كتابا من السماء ، وذكر تعالى بعده أنهم لا يطلبون ذلك لأجل الاسترشاد ولكن لأجل العناد واللجاج ، وحكى أنواعا كثيرة من فضائعهم وقبائحهم ، وامتد الكلام إلى هذا المقام ، شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والتين من بعده) والمعنى : أنا توأمتنا على نبوة نوح وإبراهيم وإسماعيل وجميع المذكورين في هذه الآية ، وعلى أن الله تعالى أوحى إليهم ، ولا طريق إلى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله إلا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التين ، وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما أنزل إلى موسى ، فلما لم يكن عدم إزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم ، بل كفى في إثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من أنواع المعجزات عليهم ، علنا أن هذه الشبهة زائلة ، وأن إصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل ، وتحقيق القول فيه أن إثبات المنقول يتوقف على ثبوت الدليل ، ثم إذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر تكون طلبا للزيادة وإظهارا للثبوت واللجاج ، وإفساحاته وتعالى بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فلا اعتراض عليه لأحد بأنه لم أصلي هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجرا آخر ، وهذا الجواب المذكور هنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى (وقالوا لنؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا) يعني أنك إنما ادعيت الرسالة ، والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه ، وذلك قد حصل ، وأما أن تأتي بكل ما يطلب منك فذاك ليس من شرط الرسالة ، فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي أوردها اليهود ، وهو المقصود الأصلي من هذه الآية .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : الإيحاء الاعلام على سبيل الخفاء ، قال تعالى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) أي أشار إليهم ، وقال (وإذ أوحيت إلى الحوارين أن آمنوا بي) وقال (وأوحى ربك إلى النحل . وأوحى إلى أم موسى) والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الإلهام

(المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ تعالى بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله تعالى على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والتين من بعده) ثم خص بعض التين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

واعلم أن الأنبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر موسى

معهم ، وذلك لأن اليهود قالوا : إن كنت يا محمد نبياً فأنتا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة ، فآله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الأنبياء الاثني عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلا مع أن واحداً منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة ، وإذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هذا المعنى لم يجر ذكر موسى معهم ، ثم ختم ذكر الأنبياء بقوله (وآتينا داود زبوراً) يعني أنكم اعترقتم بأن الزبور من عند الله ، ثم إنه ما نزل على داود دفعة واحدة في ألواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الألواح ، فدل هذا على أن نزول الكتاب لاعلى الوجه الذي نزلت التوراة لا يفتح في كون الكتاب من عنده ، وهذا إلزام حسن قوى

(المسألة الرابعة) قال أهل اللغة : الزبور الكتاب ، وكل كتاب زبور ، وهو فصول بمعنى مفعول ، كالرسول والركوب والحلوب ، وأصله من زبرت بمعنى كتبت ، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله (جاؤا بالبينات والزبر)

(المسألة الخامسة) قرأ حمزة (زبوراً) بضم الزاي في كل القرآن ، والباقون بفتحها ، حجة حمزة أن الزبور مصدر في الأصل ، ثم استعمل في المفعول كقوله : ضرب الأمير ، ونسج فلان فصار اسماً ثم جمع على زبر كشهود وشهد ، والمصدر إذا أقيم مقام المفعول فإنه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب ، فعل هذا ، الزبور الكتاب ، والزبر بضم الزاي الكتب ، أما قراءة الباقيين فهي أول لأنها أشهر ، والقراءة بها أكثر

ثم قال تعالى (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك) واعلم أنه انتصب قوله (رسلا) بمضمر يفسره قوله (قد قصصناهم عليك) والمعنى أنه تعالى إنما ذكر أحوال بعض الأنبياء في القرآن ، والاكثر من غير مذكورين على سبيل التفصيل .

ثم قال (وكلّم الله موسى تكليماً) والمراد أنه بعث كل هؤلاء الأنبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالكلم معه ، ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف العظمى في نبوة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن أنزل الله عليه الكتاب لاعلى هذا الوجه ، وعن إبراهيم بن يحيى بن وثاب أنهما قرآ (وكلّم الله) بالنصب ، وقال بعضهم : وكلّم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار الحن وغالب الفتن وهذا تفسير باطل .

ثم قال تعالى ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ وكان الله عزرا حكيما، وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في انتصاب قوله (رسلا) وجوه: الأول: قال صاحب الكشف: الأوجه أن ينتصب على المدح. والثاني: أنه انتصب على البدل من قوله (ورسلا) الثالث: أن يكون التقدير: أوحينا إليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله أعلم.

(المسألة الثانية) اعلم أن هذا الكلام أيضا جواب عن شبهة اليهود، وتقريره أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله، وأن ينفروم على الإعراض عن العبودية، فهذا هو المقصود الأصلي من البعثة، فإذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب، وهذه المقصود الأصلي حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب، ومن المعلوم أنه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الألواح أو لم يكن، وبأن يكون نازلا دفعة واحدة أو متجا مفرقا، بل لو قيل: إن إنزال الكتاب متجا مفرقا أقرب إلى المصلحة لكان أولى لأن الكتاب إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فيقل عليهم قبولها، ولهذا السبب أمر قوم موسى عليه السلام على التردد ولم يقبلوا تلك التكاليف، أما إذا نزل الكتاب متجا مفرقا لم يكن كذلك، بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزأ جزأ، بحيث يحصل الاقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب أن المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو الإعذار والإنذار، وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة واحدة أو لم يكن كذلك، فكان اقتراح اليهود في إنزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا. وهذا أيضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن، ثم ختم الآية بقوله (وكان الله عزرا حكيما) يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول أمرين في القدرة، ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزير، وعزوه تقتضي أن لا يجاب المتعنت إلى مطلوبه فكذلك حكته تقتضي هذا الامتناع لئله تعالى بأنه لو فضل ذلك لبقوا مصرين على لجابهم، وذلك لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك تقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله أعلم

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات، ونظيره قوله تعالى (وما كنا سعيدين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكناهم بمذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونغزى

لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى

بِاللَّهِ شَهِيدًا (١٦٦)

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على أن العبد قد يمتنع على الرب ، وأن الذي يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء ، وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء . قالوا : لأن قوله (تلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يقتضى أن لهم على الله حجة قبل الرسل ، وذلك يطل قول أهل السنة

والجواب : المراد تلا يكون للناس على الله حجة أى ما يشبه الحجة فيما بينكم . قالت المعتزلة : وتمثل هذه الآية أيضاً على أن تكليف مالا يطاق غير جائز لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عنراً فإن يكون عدم الممكنة والقدرة صالحاً لأن يكون عنراً كان أولى ، وجوابه المماضة بالعلم والله أعلم

قوله تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً) وفي الآية مسائلتان :

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله (لكن) لا يبتدأ به لأنه استدراك على ماسبق ، وفي ذلك المستدرك قولان : الأول : أن هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء) وهذا الكلام يتضمن أن هذا القرآن ليس كتاباً نازلاً عليهم من السماء ، فكأنه قيل : لأنهم وإن شهدوا بأن القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء . الثاني : أنه تعالى لما قال (انا أوحينا إليك) قال القوم : نحن لا نشهد لك بذلك ، فنزل (لكن الله يشهد)

(المسألة الثانية) شهادة الله انما عرفت بسبب أنه أنزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والآخرين عن معارضته ، فكان ذلك معجزة وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعى صادقاً ، ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لاجرم قال (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) أى يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي أنزله إليك .

ثم قال تعالى (أنزله بعلمه) وفيه مسائلتان

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا (١٦٧)
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨)
 إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩)

(المسألة الأولى) انه تعالى لما قال : (يشهد بما أنزل اليك) بين صفة ذلك الانزال وهو أنه تعالى أنزله يعلم تام وحكمة بالغة ، فصار قوله (أنزله بعلمه) جاريا مجرى قول القائل : كتبت بالقلم وقطعت بالسكين ، والمراد من قوله (أنزله بعلمه) وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال ، وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تقريره : إنه إنما صنف هذا بكامل علمه وفضله ، يعني أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب . فبذل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن ، فكذا ههنا والله اعلم

(المسألة الثانية) قال أصحابنا : دلّت الآية على أن الله تعالى علماً ، وذلك لأنها تدل على اثبات علم الله تعالى ، ولو كان عليه نفس ذاته لزم إضافة الشيء الى نفسه وهو محال .

ثم قال (والملائكة يشهدون) وانما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لأن ظهور المعجز على يده يدل على أنه تعالى شهد له بالنبوة ، واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لاحاطة بذلك لما ثبت في القرآن أنهم لا يسبقونه بالقول ، والمقصود كأنه قيل : يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو إله العالمين يصدقك في ذلك ، وملائكة السموات السبع يصدقونك في ذلك ، ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع أجمعون لم يلتفت الى تكذيب أخس الناس ، وهم هؤلاء اليهود .

ثم قال تعالى (وكفى بالله شيداً) والمعنى وكفى الله شيداً ، وقد سبق الكلام في مثل هذا .

قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا)

اعلم أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم ، والمراد أنهم كفروا بحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله ، وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم : لو كان رسولا لآتى

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٧﴾

بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت انشودة على موسى ، وقولهم : إن الله تعالى ذكر في التوراة أن شريعة موسى لا تبدل ولا تفسخ إلى يوم القيامة ، وقولهم : إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هرون وداود ، وقوله (قد ضلوا ضلالا بعيدا) وذلك لأن أشد الناس ضلالا من كان ضلالا ويعتقد في نفسه أنه محق ، ثم إنه يتوصل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه ، ثم إنه يبذل كله جهده في إلقاء غيره في مثل ذلك الضلال ، فهذا الإنسان لاشك أنه قد بلغ في الضلال إلى أقصى الغايات وأعظم النهايات ، فلماذا قال تعالى في حقهم (قد ضلوا ضلالا بعيدا) ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال (إن الذين كفروا وظلوا) عمدا بكتان ذكر بشته وظلوا عوامهم بالقائه الشبهات في قلوبهم (لم يكن الله ليغفر لهم)

واعلم أنا إن حملنا قوله (إن الذين كفروا) على المعبود السابق لم يمتنع إلى إضمار شرط في هذا الوعيد ، لأننا نحمل الوعيد في الآية على أقوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر ، وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة ، ثم قال (ولا يهديهم طريقا إلا طريق جهنم)

ثم قال تعالى (خالدين فيها أبدا) والمعنى أنه تعالى لا يهديهم يوم القيامة إلى الجنة بل يهديهم إلى طريق جهنم (وكان ذلك على الله يسيرا) انتصب خالدين على الحال ، والعامل فيه معنى لا يهديهم لأنه بمنزلة نفاقهم خالدين ، وانتصب «أبدا» على الظرف ، وكان ذلك على الله يسيرا ، والمعنى لا يتغير عليه شيء فكان إيصال الألف إليهم شيئا بعد شيء إلى غير النهاية يسيرا عليه وإن كان متمترا على غيره .

قوله تعالى «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليا حكيما»

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويمنع غيرهم في الدعوة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال (يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم) وهذا الحق فيه وجهان : الأول : أنه جاء بالقرآن ، والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه . والثاني : أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والاعراض عن غيره ، والعقل

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (١٧١)، لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا (١٧٢)، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

يدل على أن هذا هو الحق ، فيلزم أنه جاء بالحق من ربه .

ثم قال تعالى (فآمنوا خيرا لكم) يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم بما أتم فيه ، أى أحد عاقبة من الكفر ، وان تكفروا فان الله غنى عن إيمانكم لأنه مالك السموات والأرض وغالقيهما ، ومن كان كذلك لم يكن محتاجا إلى شيء ، ويحتمل أن يكون المراد : فان لله ما في السموات والأرض ، ومن كان كذلك كان قادرا على ازالة العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ، ويحتمل أن أن يكون المراد : انكم ان كفرتم فله ملك السموات والأرض وله عبيد يعبدونه ويقادون لأمره وحكمه .

ثم قال تعالى (وكان الله عليا حكيمًا) أى عليا لا ينبغي عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء ، و(حكيمًا) لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوى بين المؤمنين والكافر والمسيء والمحسن ، وهو كقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار)

قوله تعالى (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته أنفاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا
وَأَسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا
نَصِيرًا (١٧٣)

يستكف عن عبادته ويستكبرون فيحشرهم إليه جميعاً فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً ولا
يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً

واعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية ،
والتقدير : يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم أى لا تقرطوا في تعظيم المسيح ، وذلك
لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يبالغون في الطعن في المسيح ، وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه
وكلا طرفي قصدهم ذم ، فلهذا قال للنصارى (لا تغلوا في دينكم) وقوله (ولا تغلوا على الله إلا الحق)
يعنى لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الانسان أو روحه ، ونزوهه عن هذه الأحوال . ولما
منهم عن طريق الغلو أرشدهم إلى طريق الحق ، وهو أن المسيح عيسى بن مريم رسول الله وعبد
وأما قوله (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه)

فاعلم أنا فسرنا الكلمة في قوله تعالى (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح) والمعنى أنه وجد
بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نقطة كما قال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال
له كن فيكون) وأما قوله (وروح منه) فقيه وجوه : الأول : أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا
شيئاً بناتية الطهارة والنقاة قالوا : إنه روح ، فلما كان عيسى لم يتكون من نقطة الأب وإنما تكون
من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم بوصف بأنه روح ، والمراد من قوله (منه) التشريف والتفضيل
كما يقال : هذه نعمة من الله ، والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة . الثاني : أنه كان سبب الحياة
الخلق في أديانهم ، ومن كان كذلك وصف بأنه روح . قال تعالى في صفة القرآن (وكذلك أوحينا
إليك روحاً من أمرنا) الثالث : روح منه أى رحمة منه ، قيل في تفسير قوله تعالى (وأيدم بروح
منه) أى برحمة منه ، وقال عليه الصلاة والسلام «إنما أنا رحمة مهداة» فلما كان عيسى رحمة من الله
على الخلق من حيث أنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في دينهم وديانهم لا جرم سمي روحاً منه . الرابع :

أن الروح هو النفخ في كلام العرب، فإن الروح والريح متقاربان، فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله (منه) يعني أن ذلك النفخ كان بأمر الله وإذنه فهو منه، وهذا كقوله (نفخنا فيها من روحنا) الخامس: قوله (روح) أدخل التنكير في لفظ (روح) وذلك يفيد التعظيم، فكان المعنى: وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية، وقوله (منه) إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم.

ثم قال تعالى ﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾ أى ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كآيمانكم برسائر الرسل ولا تجعلوه إلهاً.

ثم قال (ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) المعنى: ولا تقولوا إن الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم.

واعلم أن مذهب النصارى مجهول جداً، والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات ثلاثة، إلا أنهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم بأنفسها، والالها يجوزوا عليها أن تحمل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر، فلهذا المعنى قال تعالى (ولا تقولوا ثلاثة انتهوا) فاما ان حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك وأنا نقول: هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام العالم الخى القادر المريد، وفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير مانع منه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتمدد الصفات إلا ذلك، فلو كان القول بتعدد الصفات كفراً لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نفى بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالماً غير المفهوم من كونه تعالى قادراً أَوْحياً.

(المسألة الثانية) قوله (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجه الأول: ما ذكرناه، أى ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة. الثاني: قال الزجاج: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون: إن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، والدليل عليه قوله تعالى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) الثالث: قال الفراء ولا تقولوا لم ثلاثة كقوله (سيقولون ثلاثة) وذلك لأن ذكر عيسى ومريم مع الله تعالى بهذه العبارة يرمي كونهما إلهين، وبالجملة فلا نرى منها في الدنيا أشد ركاكة وبعداً عن العقل من

مذهب النصارى .

ثم قال تعالى (اتموا خيرا لكم) وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله (فآمنوا خيرا لكم) ثم أكد التوحيد بقوله (إنما الله واحد) ثم زه نفسه عن الولد بقوله (سبحانه أن يكون له ولد) ودلائل تنزيهه عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء . وقرأ الحسن : إن يكون بكسر الهمزة من «ان» ورفع التون من يكون، أى سبحانه ما يكون له ولد ، وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان

ثم قال تعالى (له مافى السموات ومافى الأرض)

واعلم أنه سبحانه فى كل موضع زه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالبا لما فى السموات وما فى الأرض فقال فى مريم (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا) والمعنى : من كان مالكا لكل السموات والأرض ولكل مافيهما كان مالكا لعيسى وللمريم لأنهما كانا فى السموات وفى الأرض ، وما كانا أعظم من غيرهما فى الذات والصفات ، وإذا كان مالكا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكا لما أولى ، وإذا كانا ملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولداً وزوجة

ثم قال (وكفى بالله وكلاء) والمعنى : أن الله سبحانه كاف فى تدبير المخلوقات وفى حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول بآيات إله آخر ، وهو إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادر على كل المقدورات كان كافيا فى الإلهية ، ولو فرضنا إلهاً آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه ، وذلك نقص ، والنقص لا يكون إلهاً

ثم قال تعالى (ان يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال الزجاج : لن يستكف أى لن يأف ، وأصله فى اللغة من نكف الدمع إذا نحته بأصبعك عن خدك ، فتأويل (لن يستكف) أى لن يتنصص ولن يتمتع ، وقال الأزهري : سمعت المنذرى يقول : سمعت أبا العباس وقد سئل عن الاستكاف فقال : هو من التكف ، يقال ما عطفه هذا الأمر من تكف ولا وكف ، والتكف أن يقال له سوء ، واستكف إذا دفع ذلك السوء عنه

(المسألة الثانية) روى أن وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لم تعيب صاحبنا قال : ومن صاحبكم؟ قالوا عيسى ، قال : وأى شيء قلت؟ قالوا نقول إنه عبداً لله ورسوله ، قال إنه

ليس بمار أن يكون عبداً، فترك هذه الآية، وأنا أقول: إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبداً، ولا يجوز أن يكون ابناً له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها، وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات وكان يأتي بخوارق العادات من الاحياء والابرار، فكأنه تعالى قال (لن يستنكف المسيح) بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالاً منه في العلم بالمغيبات لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ، وأعلى حالاً منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمتهم، ثم إن الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لن يستنكفوا عن عبودية الله، فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة، وإذا حلنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومتناظرة شريفة كاملة، فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى

(المسألة الثالثة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر. وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله (وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة، والذي نقول هنا: أنا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قدرة البشر، كيف ويقال: إن جبريل قطع مدائن قوله لوط برشة واحدة من جناحه إنما النزاع في أن ثواب طاعات الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر، وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة، وذلك لأن التعارض إنما أقيموا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وآتى بخوارق العادات. فأراد الملائكة لأجل إعطال هذه الشبهة إنما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالاً في هذا العلم، وفي هذه القدرة من البشر، ونحن نقول بوجوه. فاما أن يقال: المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به، فظهر أن هذا الاستدلال إنما قوى في الاوهام لأن الناس ما انحسوا على النزاع والله أعلم.

(المسألة الرابعة) في الآية سؤال، وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير: ولا الملائكة المقربون في أن يكونوا عبيداً لله وذلك غير جائز.

والجواب فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المراد ولا كل واحد من المقربين. والثاني: أن أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيداً فذلك لدلالة قوله (عبداً لله) عليه على طريق الإيجاز.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾
فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ
إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾

(المسألة الخامسة) قرا على بن أبي طالب رضي الله عنه (عبيد الله) على التصغير .

(المسألة السادسة) قوله (ولا الملائكة المقربون) يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة في
الدرجة والفضيلة فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحلة العرش ، وقد
شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله (واذ قال ربك للملائكة)

ثم قال تعالى (ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرم إليه جنيما) والمعنى أن من
استكف عن عبادة الله واستكبر عنها فإن الله يحشرهم إليه أي يجمعهم إليه يوم القيامة حيث
لا يملكون ولا تقسم شيئا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر
أولاً ثواب المؤمنين المطيعين

قال (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفهم أجورهم ويريدهم من فضله) ثم ذكر آخر
عقاب المستكفين المستكبرين

قال (وأما الذين استكفوا واستكبروا فمعد لهم عذابا أليما ولا يحصون لهم من دون الله
وليا ولا نصيرا) والمعنى ظاهر لا إشكال فيه ، وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستكفين
لأنهم إذا رأوا أولاً ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة
قوله تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا فأما الذين آمنوا
بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما)

واعلم أنه تعالى : لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى
وأجاب عن جميع شبهاتهم عم الخطاب . ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة
والسلام قال (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام ،
وإنما سماه برهانا لأن حرقه إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل ، والنور المبين هو

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمُرُّ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ
يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)

القرآن، وسماه نوراً لأنه سبب لوقوع نور الإيمان في القلب، ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولاً وكون القرآن كتاباً حقاً أمرهم بذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به) والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأفضاله وأحكامه وأسمائه، واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على الإيمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً، فوعد بأمر ثلاثة: الرحمة والفضل والهداية. قال ابن عباس: الرحمة الجنة، والفضل ما يفضل به عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت (ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) يريد ديناً مستقيماً

وأقول: الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتنظيم، وأما الهداية فالمراد منها السعادات الخاصة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية، وأخر ذكرهما عن القسمين الأولين تنبيهاً على أن البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسدية

قوله تعالى «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمُرُّ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»

اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الأموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر مشاكلاً للاول، ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين. قال أهل العلم: إن الله تعالى أنزل في الكلاله آيتين أحدهما في الشتاء وهي التي في أول هذه السورة، والآخرى في الصيف وهي هذه الآية، ولهذا تسمى هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا أن الكلاله اسم يقع على

الوارث وعلى الموروث، فإن وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد، وأن وقع على الموروث فهو الذى مات ولا يرثه احد الوالدين ولا أحد من الأولاد، ثم قال (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر، ومحل (ليس له ولد) الرفع على الصفة، أى إن هلك امرؤ غير ذى ولد.

واعلم أن ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث: الأول: أن ظاهر الآية يقتضى أن الأخت تأخذ النصف عند عدم الولد، فأما عند وجود الولد فإنها لا تأخذ النصف، وليس الأمر كذلك، بل شرط كون الأخت تأخذ النصف أن لا يكون للبيت ولد ابن، فإن كان له بنت فإن الأخت تأخذ النصف. الثانى: أن ظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم يكن للبيت ولد فإن الأخت تأخذ النصف وليس كذلك، بل الشرط أن لا يكون للبيت ولد ولا والد، وذلك لأن الأخت لا ترث مع الوالد بالاجماع. الثالث: أن قوله (وله أخت) المراد منه الأخت من الأب والأم، أو من الأب، لأن الأخت من الأم والأخ من الأم قد بين الله حكمه فى أول السورة بالاجماع.

ثم قال تعالى (وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) يعنى أن الأخ يستغرق ميراث الأخت إذا لم يكن للأخت ولد، إلا أن هذا الأخ من الأب والأم أو من الأب، أما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث.

ثم قال تعالى (فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين) وهذه الآية دالة على أن الأخت المذكورة ليست هى الأخت من الأم فقط، ودوى أن الصديق رضى الله عنه قال فى خطبته: ألا إن الآية التى أنزلها الله فى سورة النساء فى الفرائض، فأولها فى الولد والوالد، وثانيها فى الزوج والزوجة والإخوة من الأم، والآية التى ختم بها سورة النساء أنزلها فى الإخوة والإخوات من الأب والأم، والآية التى ختم بها سورة الأنفال أنزلها فى أولى الأرحام.

ثم قال تعالى (بين الله لكم أن تضلوا) وفيه وجوه: الأول: قال البصريون: المضاف هنا محذوف وتقديره: بين الله لكم كراهة أن تضلوا، إلا أنه حذف المضاف كقوله (وأسأل القرية) الثانى: قال الكوفيون: حرف التثنية محذوف، والتقدير: بين الله لكم لثلاث تضلوا، وتفسيره قوله (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) أى لثلاث تزولا. الثالث: قال الجرجاني صاحب النظم: بين الله لكم الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجنبوها.

ثم قال تعالى (والله بكل شيء عليم) فيكون بيانه حقاً وتبره صدقاً.

واعلم أن في هذه السورة لطيفة عجيبة ، وهي أن أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) وهذا دال على سعة القدرة ، وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله (والله بكل شيء عليم) وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة ، وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعا للأوامر والنواهي منقاداً لكل التكليف .

قال المصنف فرغت من تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة من سنة
محسن وتسعين وخمسمائة .

سورة المائدة

مدنية إلا آية ٣ نزلت بعرفات في حجة الوداع
وآياتها ١٢٠ نزلت بعد الفتح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

سورة المائدة

مائة وعشرون آية مدنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال : وفي بالعهد وأوفي به ، ومنه (الموفون بعهدهم) والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام ، والعهد التزام على سبيل الاحكام ، ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاة وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الأمور المستبعدة في تحقق ماهية الايمان ، فلما قال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) يعنى يا أيها الذين التزمتم بايمانكم أنواع العقود والعهود في إظهار طاعة الله أوفوا بتلك العقود ، وإنما سمي الله تعالى هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق .

أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْهَمَةَ الْأَنْعَامِ

واعلم أنه تعالى تارة يسمى هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية ، وكما في قوله (ولكن يواخذكم بما عقدتم الإيمان) وتارة عهدا ، قال تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وقال (وأوفوا بعهدي إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان) وحاصل الكلام في هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركها

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : إذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لنا ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : بل يصح . حجة أبي حنيفة أنه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح ، يان الأول أنه نذر صوم يوم العيد ، ونذر ذبح الولد ، وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد ، وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد ، والآن بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه ، فلتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ولقوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون) ولقوله (يوفون بالنذر) ولقوله عليه الصلاة والسلام «فبندر» أقصى ما في الباب أنه لنا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد ، وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد ، إلا أن انعام بعد التخصيص حجة . وحجة الشافعي رحمه الله : أن هذا نذر في المعصية فيكون لقوله عليه الصلاة والسلام «لا نذر في معصية الله»

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة رحمه الله : خيار المجلس غير ثابت ، وقال الشافعي رحمه الله : ثابت ، حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ ، لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار كل واحد منهما مالم يتفرقا»

(المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمه الله : الجلع بين الطلقات حرام ، وقال الشافعي رحمه الله : ليس بحرام ، حجة أبي حنيفة أن النكاح عقد من العقود لقوله تعالى (ولا تمزقوا عقدة النكاح) فوجب أن يحرم منه لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع فيبقى فيها عداها على الأصل ، والشافعي رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس ، وهو أنه لو حرم الجلع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم .

قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام)

اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى، وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجلية، شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة، فبدأ بذكر ما يحل وما يحرم من المعلومات فقال (أحلت لكم بهيمة الأنعام) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قالوا: كل حي لا عقل له فهو بهيمة، من قولهم: استبهم الأمر على فلان إذا أشكل، وهذا باب مبهم أى مسدود الطريق، ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع على البر والبحر، والأنعام هي الابل والبقر والغنم، قال تعالى (والأنعام خلقها لكم فيها دفء) إلى قوله (والحليل والبنال والحير) ففرق تعالى بين الأنعام وبين الحلل والبنال والحير. وقال تعالى (بما علمت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذلك لما لم فنها ركوبهم ومنها يأكلون) وقال (ومن الأنعام حوله وفرشا كلوا مما رزقكم الله) إلى قوله (ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين) وإلى قوله (ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين) قال الواحدي رحمه الله: ولا يدخل في اسم الأنعام الحمار لأنه مأخوذ من نسوة الوطء.

إذا عرفت هذا فنقول: في لفظ الآية سؤالات: الأول: أن البهيمه اسم الجنس، والأنعام اسم النوع فقوله (بهيمة الأنعام) يجري مجرى قول القائل: حيوان الإنسان وهو مستدرك. الثاني: أنه تعالى لو قال: أحلت لكم الأنعام، لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى (وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم) فأى فائدة في زيادة لفظ البهيمه في هذه الآية. الثالث: أنه ذكر لفظ البهيمه بلفظ الواحد، ولفظ الأنعام بلفظ الجمع، فما الفائدة فيه؟

والجواب عن السؤال الأول من وجهين: الأول: أن المراد بالبهيمه والأنعام شيء واحد، وإضافة البهيمه إلى الأنعام للبيان، وهذه الإضافة بمعنى «من» كاتم ففة، ومعناه البهيمه من الأنعام أو للتأكيد كقولنا: نفس الشيء وذاته وعينه. الثاني: أن المراد بالبهيمه شيء، وبالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير فقيه وجهان: الأول: أن المراد من بهيمه الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها، كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب، فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة. الثاني: أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام. روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن مرة ذبحت فوجدت في بطنها جنين، فأخذ ابن عباس بذنها وقال: هذا من بهيمه الأنعام. وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنها أجنة الأنعام، وذكرته ذكاة أمه.

واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي رحمه الله في أن الجنين مذكي بذكاة الأم.

(المسألة الثانية) قالت الثنوية: ذبح الحيوانات إيلام، والإيلام قبيح، والقيح لا يرضى به

الإله الرحيم الحكيم، فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله. قالوا: والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة عن الدفع عن أنفسها، ولا لها لسان تمتنع على من قصد إيلامها، والإيلام قبيح إلا أن إيلام من بلغ في العجز والخيرة إلى هذا الحد أقبح.

واعلم أن فرق المسلمين اختلفوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت المكرمية: لا نسلم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح، بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها. وهذا كالمكابرة في الضروريات، وقالت المعتزلة: لا نسلم أن الإيلام قبيح مطلقا، بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا بجنابة ولا طحطا بموض. وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شرفة، ويحتشد بفرج هذا الذبح عن أن يكون ظلم. قالوا: والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في المقول أنه يحسن تحمل ألم القصد والحجامة لطلب الصحة، فإذا حسنت تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة، فكذلك القول في الذبح. وقال أصحابنا: إن الأذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه، والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه، والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول والله أعلم.

(المسألة الثالثة) قال بعضهم: قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) مجمل؛ لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال، وههنا أنضيف إلى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره فلا بد من اختيار فعل، وليس لاختيار بعض الأفعال أولى من بعض، فينتحل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمتها أو صوفها أو لحما، أو المراد إحلال الانتفاع بالاكل، ولا شك أن القفظ محتمل لكل فصارَت الآية مجملة، إلا أن قوله تعالى (والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) دل على أن المراد بقوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه.

واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) ألحق به نوعين من الاستثناء: الأول: قوله (إلا ما يئس عليكم) واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل، واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يحمل ما يئس بعد الاستثناء مجملا أيضا، إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذبح على النصب) ووجه هذا أن قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) يقتضي إحلالها لم على جميع الوجوه فينبغي أن الله تعالى أنها إن كانت ميتة، أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو أفرسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى فهي محرمة.

إِلَّا مَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ «١»

(النوع الثاني) من الاستثناء قوله تعالى (غير محلي الصيد وأنتم حرم) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) انه تعالى لما أحل بيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها ،
فصرنا ان ما كان منها صيداً ، فانه حلال في الاحلال دون الاحرام ، وما لم يكن صيداً فانه حلال
في الحالين جميعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وأنتم حرم) أى محرمون أى داخلون في الاحرام بالحج والعمرة
أو أحدهما ، يقال : أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم ، كما يقال : أجنب فهو مجنب وجنب ،
ويستوى فيه الواحداً ، يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب . قال تعالى (وان كنتم جنيهاً فاعطوا)
واعلم ان إذا قلنا : أحرم الرجل لله معنيين : الأول هذا ، والثاني أنه دخل الحرم فقوله (وأنتم
حرم) يشتمل على الوجهين ، فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرم بالحج
أو العمرة ، وهو قول الفقهاء .

(المسألة الثالثة) اعلم أن ظاهر الآية يقتضى ان الصيد حرام على المحرم ، ونظير هذه الآية
قوله تعالى (وإذا حلتهم فاصطادوا) فان «إذا» للترط ، والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم
عند عدم ذلك الشيء ، إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر
لا صيد البحر ، قال تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم والسيارة وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرماً) فصارت هذه الآية ياناً لتلك الآيات المطلقة .

(المسألة الرابعة) ما تنصب (غير) على الحال من قوله (أحل لكم) كما تقول : أحل لكم الطعام
غير متدين فيه . قال الفراء : هو مثل قولك : أحل لك الشيء لا مفرطاً فيه ولا متدياً ، والمعنى
أحل لكم بيمة الأنعام إلا أن تفصلوا الصيد في حال الاحرام فانه لا يحصل لكم ذلك
إذا كنتم محرمين .

ثم قال تعالى (ان الله يحكم ما يريد) والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال ، وأباح
الصيد في بعض الأحوال دون بعض ، فمر قال قائل : ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان
جوابه أن يقال : انه تعالى مالك الأشياء وعالقتها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه ،
وهذا هو الذى يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة
من رعاية المصالح

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ
وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ

قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ»

اعلم أنه تعالى : لما حرم الصيد على المحرم في الآية الأولى أكد ذلك بالنهي في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ) واعلم أن الشعائر جمع ، والآكثرون على أنها جمع شعيرة . وقال ابن فارس : واحدها شعارة ، والشعيرة فصيحة بمعنى فمعة ، والمشمرة المعلقة ، والإشعار الأعلام ، وكل شيء أشعر فقد أعلم ، وكل شيء جعل علما على شيء أو علم بعلامة جاز أن يسمى شعيرة ، فالهدي الذي يهدي إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلقة بعلامات دالة على كونها هديا . واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله ، وفيه قولان : الأول : قوله (لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ) أي لَا تَحْلُوا بشيء من شعائر الله وفرائضه التي أحدها لعباده . وأوجها عليهم ، وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ، ويقرب منه قول الحسن : شعائر الله دين الله . والثاني : أن المراد منه شيء خاص من التكاليف ، وعلى هذا القول فذكروا وجوها : الأول : المراد لَا تَحْلُوا ما حرم الله عليكم في حال إنعزامكم من الصيد . والثاني : قال ابن عباس : أن المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون ، فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم ، فأنزل الله تعالى (لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ) الثالث : قال الفراء : كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بهما ، فأنزل الله تعالى : لَا تَحْلُوا تركشيه من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل الكمال والتام . الرابع : قال بعضهم : الشعائر هي الهدايا تطعن في أسنانها وتقلد ليعلم أنها هدى ، وهو قول أبي عبيدة قال : ويدل عليه قوله تعالى (وَالْبَدَنَ جَمَلَتَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) وهذا عندي ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدى ، والمعطوف يجب أن يكون متابعا للمعطوف عليه .

ثم قال تعالى «وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ» أي لَا تَحْلُوا الشهر الحرام بالقتال فيه .

واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه ، قال تعالى (وَأَن صَدَّ الشُّهُورَ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ)

يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَاةُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ
وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ (٢٥)

قيل : هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب ، قوله (ولا الشهر الحرام) يجوز أن يكون
إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ، ويجوز أن يكون المراد هو رجب
لأنه أكل الأشهر الأربعة في هذه الصفة .

ثم قال تعالى ﴿ولا الهدى﴾ قال الواحدي : الهدى ما أهدى إلى بيت الله من ناقة أو بقرة
أو شاة ، واحدها هدية بتسكين الدال ، ويقال أيضا هدية ، وجمعا هدى . قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأضاق الهدى مقلدات

ونظير هذه الآية قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) وقوله (والهدى معكوف أن يبلغ محله)
ثم قال تعالى ﴿ولا القلائد﴾ والقلائد جمع قلادة وهي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي
مشهورة . وفي التفسير وجوه : الأول : المراد منه الهدى ذوات القلائد ، وعطف على الهدى مبالغة
في التوضيح بها لأنها أشرف الهدى كقوله (وجبريل وميكال) كأنه قيل : والقلائد منها خصوصا
الثاني : أنه نهي عن التعرض لقلائد الهدى مبالغة في النهي عن التعرض للهدى على معنى : ولا تحملوا
قلائدكم فضلا عن أن تحملوها ، كما قال (ولا يدين زيتن) قهى عن إبداء الزينة مبالغة في النهي
عن إبداء مواضعها . الثالث : قال بعضهم : كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة إلا في
الأشهر الحرم ، فمن وجد في غير هذه الأشهر الحرم أصيب منه ، إلا أن يكون مشعرا بدنة
أو بقرة من لحاء شجر الحرم ، أو محرما بعمرة إلى البيت ، حيثئذ لا يتعرض له ، فأمر الله المسلمين
بتقرير هذا المعنى .

ثم قال ﴿ولا آمين البيت الحرام﴾ أى قوما قاصدين المسجد الحرام ، وقرأ عبد الله : ولا آمى
البيت الحرام على الإضافة

ثم قال تعالى ﴿يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حيد بن قيس الأعرج (يتنfon) بالباء على خطاب المؤمنين .

(المسألة الثانية) في تفسير الفضل والرضوان وجهان : الأول : يتنfon فضلاً من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم ، كقوله (ليس عليكم جناح أن يتنفوناً فضلاً من ربكم) قالوا : نزلت في تجارتهم أيام الموسم ، والمعنى : لا تمنعهم فأنما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم ، فابتغاء الفضل للدنيا ، وابتغاء الرضوان للآخرة . قال أهل العلم : ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا يتألون ذلك ، فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة .

(والوجه الثاني) أن المراد بفضل الله الثواب ، وبالرضوان أن يرضى عنهم ، وذلك لأن الكافر وإن كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن أنه بفعله طالب لها ، فيجوز أن يوصف بذلك بناء على غلته ، قال تعالى (وانظر إلى إهلك) وقال (ذق إناك أنت العزيز الكريم)

(المسألة الثالثة) اختلف الناس فقال بعضهم : هذه الآية منسوخة ، لأن قوله (لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام) يقتضى حرمة القتال في الشهر الحرام ، وذلك منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (ولا آمين البيت الحرام) يقتضى حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة . وقال الشعبي : لم ينسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية . وقال قوم آخرون من المفسرين : هذه الآية غير منسوخة ، وهؤلاء لم يفرقوا : الأول : أن الله تعالى أمرنا في هذه الآية أن لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين ، وحرّم علينا أخذ الهدى من المهدين إذا كانوا مسلمين ، والدليل عليه أول الآية وآخرها ، أما أول الآية فهو قوله (لا تحلوا شعائر الله) وشعائر الله إنما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار ، وأما آخر الآية فهو قوله (يتنfon فضلاً من ربهم ورضواناً) وهذا إنما يليق بالمسلم لا بالكافر . الثاني : قال أبو مسلم الأصفهاني : المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الخطر ولزم المراد بقوله تعالى (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)

ثم قال تعالى (وإذا حلتم فاصطادوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرئ : وإذا أحلتم يقال محل المحرم وأحل ، وقرئ بكسر الفاء وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء .

(المسألة الثانية) هذه الآية متعلقة بقوله (غير على الصيد وأتم حرم) بنى لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام ، فاذا زال الاحرام وجب أن يزول المنع .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه لا يفيد ههنا إلا الإباحة ، وكذا في قوله (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) ونظيره قول القائل : لا تدخلن هذه الدار حتى تودى ثمتها ، فإذا أدبت فادخلها ، أى فإذا أدبت فقد أبيع لك دخولها ، وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال رحمه الله : هذا معطوف على قوله (لا تحلوا شتمائركم) إلى قوله (ولا آمين البيت الحرام) يعنى ولا تحمelnكم عداوتكم لقوم من أجل أنهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا شتمنهم عن المسجد الحرام ، فإن الباطل لا يجوز أن يعتدى به . وليس للناس أن يمين بعضهم بعضاً على العدوان حتى إذا تمدى واحد منهم على الآخر تمدى ذلك الآخر عليه ، لكن الواجب أن يمين بعضهم بعضاً على ما فيه البر والتقوى ، فهذا هو المقصود من الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشف «جرم» يجرى بجرى كسب في تعديه تارة إلى مفعول واحد ، وتارة إلى اثنين ، قول : جرم ذنباً نحو كسبه ، وجرمه ذنباً نحو كسبه إياه ، وقال : أجرمه ذنباً على نقل التمديد إلى مفعول بالهمزة إلى مفعولين ، كقولهم : أكتبه ذنباً ، وعليه قراءة عبدالله (ولا يجرمنكم) بضم الياء ، وأول المفعولين على القراءة تين ضمير المخاطبين . والثانى : أن تعتدوا ، والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لأن صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه

﴿المسألة الثالثة﴾ الشنآن البغض ، يقال : شنأت الرجل أشنؤه شناً وشنأه وشنأه وشنأه وشنأنا بفتح الشين وكسرهما ، ويقال : رجل شنآن وامرأة شنآة مصر وفان ، ويقال شنآن يغير صرف ، وشنآن قد جاء وصفاً وقد جاء مصدراً .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وإسماعيل عن نافع بجرم التون الأولى ، والباقون بالفتح . قالوا : والفتح أجود لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والنشيان ، وأما بالسكون فقد جاء في الأكثر وصفاً . قال الواحدي : وما جاء مصدراً قولهم : لويته حقه ليانا ، وشنان في قول أبي عبيدة . وأنتشد للأحوص .

وان عاب فيه ذو الشنان وهذا

قوله : ذو الشنان على التخفيف كقولهم : إني ظان ، وفلان ظان ، بحذف الهمزة وإلقاء جرمتها على ما قبلها .

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنَازِيرِ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقْ

(المسألة الخامسة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إن صدوكم) بكسر الالف على الشرط والجزاء
والباقون بفتح الالف ، يعنى لأن صدوكم . قال محمد بن جرير الطبرى : وهذه القراءة هى الاختيار
لأن معنى صدم إياهم عن المسجد الحرام منع أهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
يوم الحديبية عن العمرة ، وهذه السورة نزلت بعد الحديبية ، وكان هذا الصد متقدما لامحالة على
نزول هذه الآية .

ثم قال تعالى (واقتوا الله إن الله شديد العقاب) والمراد منه التهديد والوعيد ، يعنى اتقوا
الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه إن الله شديد العقاب ، لا يطبق أحد عقابه .

قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام)
اعلم أنه تعالى قال فى أول السورة (أحلت لكم بهيمة الأنعام) ثم ذكر فيه استثناء أشياء تلى
عليكم ، فهنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة من ذلك العموم ، وهى أحد عشر نوعا : الأول :
الميتة : وكانوا يقولون : انكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله .

واعلم أن تحريم الميتة موافق لما فى العقول ، لأن الدم جوهر لطيف جدا ، فإذا مات
الحيوان خفف أنه احتبس الدم فى عروقه وتعفن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة . والثانى :
الدم : قال صاحب الكشف : كانوا يملئون المي من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف ، فالتعالى
حرم ذلك عليهم . والثالث : لحم الخنزير ، قال أهل العلم : الغذاء يصير جزءاً من جوهر المغتنى ،
فلا بد أن يحصل للمغتنى أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا فى الغذاء ، والخنزير مطبوع
على حرص عظيم ورغبة شديدة فى المشتيات ، فحرم أكله على الإنسان لثلاث تكيف بتلك الكيفية ،
وأما الشاة فأنها حيوان فى غاية السلامة ، فكانها ذات عارية عن جميع الأخلاق ، فلذلك لا يحصل
للإنسان بسبب أكل لحمها كيفية أجنبية عن أحوال الإنسان . الرابع : ما أهل لغير الله به ، والإهلال

رفع الصوت ، ومنه يقال أهل فلان بالجح إذا لبي به ، ومنه استهل الصبي وهو صراخه إذا ولد ، وكانوا يقولون عند الذبح : باسم اللات والعزى لحرم الله تعالى ذلك . والخامس : المنخقة ، يقال : خنقه فاختنق ، واختنق والاختناق انحصار الحلق .

واعلم أن المنخقة على وجوه : منها أن أهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فإذا ماتت أكلوها ، ومنها ما يخنق بجبل الصائد ، ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق وتموت ، وبالجمله فبأى وجه اختنقت فهي حرام .

واعلم أن هذه المنخقة من جنس الميتة ، لأنها لمسامات وماسال دمها كانت كاليت حنف أنه . والسادس : الموقودة ، وهي التي ضربت إلى أن ماتت يقال : وقنها وأوقدها إذا ضربها إلى أن ماتت ، ويدخل في الموقودة ماري بالبندق فمات ، وهي أيضاً في معنى الميتة وفي معنى المنخقة فإنها ماتت ولم يسلم دمها . السابع : المتردية ، والمتردى هو الواقع في الردى وهو الهلاك . قال تعالى (وما ينفي عنه ماله إذا تردى) أى وقع في النار ، ويقال : فلان تردى من السطح ، فالمتردية هي التي تسقط من جبل أو موضع مشرف وتموت ، وهذا أيضاً من الميتة لأنها ماتت وما سال منها الدم ، ويدخل فيه ما إذا أصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الأرض فإنه يحرم أكله لأنه لا يعلم أنه مات بالتردى أو بالسهم ، والثامن : النطيحة ، وهي المنطوحة إلى أن ماتت ، وذلك مثل شاتين تاحلحا إلى أن ماتا أو مات أحدهما ، وهذا أيضاً داخل في الميتة لأنها ماتت من غير سيلان الدم

واعلم أن دخول الماء في هذه الكلمات الأربع ، أعنى : المنخقة ، والموقودة ، والمتردية ، والنطيحة ، إنما كان لأنها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة ، كأنه قيل : حرمت عليكم الشاة المنخقة والموقودة ، وخصت الشاة لأنها من أعم ما يأكله الناس ، والكلام يخرج على الأعم الأغلب ويكون المراد هو الكل .

فإن قيل : لم أثبت الماء في النطيحة مع أنها كانت في الأصل منطوحة فدخل بها إلى النطيحة ، وفي مثل هذا الموضع تكون الماء محذوفة ، كقولهم : كف خضيب ، ولحية دمين ، وعين كميل قلنا : إنما تحذف الماء من القبلة إذا كانت صفة لموصوف يتقدمها ، فإذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف ، تقول : رأيت قبلة بنى فلان بالماء لأنك إن لم تدخل الماء لم يعرف أرجل هو أو امرأة ، فعلى هذا إنما دخلت الماء في النطيحة لأنها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة ، والتاسع : قوله (وما أكل السبع إلا ذكيم) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) السبع : اسم يقع على ماله ناب ويمدو على الانسان والنواب ويفترسها ،

مثل الأسد وما دونه، ويجوز التخفيف في سبع فقال: سبع وسبعة، وفي رواية عن أبي عمرو: السبع بسكون الباء، وقرأ ابن عباس: وأكل السبع.

(المسألة الثانية) قال قتادة: كان أهل الجاهلية إذا جرح السبع شيئا قتلته وأكل بعضه أكلوا ما بقي، وحرمة الله تعالى.. وفي الآية محذوف تقديره: وما أكل منه السبع لأن ما أكله السبع قد قتل ولا حكم له، وإنما الحكم للباقي.

(المسألة الثالثة) أصل الذكاة في اللغة إتمام الشيء، ومنه الذكاة في الفهم وهو تمامه، ومنه الذكاة في السن، وقيل: جرى المذكيات غلاب، أي جرى المسنات التي قد أسنت، وتأويل تمام السن النهاية في الشباب، فإذا قصص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاة في السن، ويقال ذكيت النار أي أتممت أشغالها.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: الاستثناء المذكور في قوله (إلا ما ذكيتم) فيه أقوال: الأول: أنه استثناء من جميع ما تقدم من قوله (والمنخقة) إلى قوله (وما أكل السبع) وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة، فلي هذا إنك إن أدركت ذكاته بأن وجدته له عيناً تطرف أو ذنباً يتحرك أو رجلاً تركض فاذبح فانه حلال، فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الأحوال، فلما وجدتها مع هذه الأحوال دل على أن الحياة بتمامها حاصلة فيه.

(والقول الثاني) أن هذا الاستثناء محص بقوله (وما أكل السبع)

(والقول الثالث) أنه استثناء منقطع كأنه قيل: لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال،

(والقول الرابع) أنه استثناء من التحريم لا من المحرمات، يعني حرم عليكم ماضى الأماذكيتم فانه لكم حلال. وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعاً أيضاً. العاشر: من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى (وما ذبح على نصب) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) النصب يحتمل أن يكون جماعاً وأنه يكون واحداً، فان قلنا إنه جمع ففي واحده ثلاثة أوجه: الأول: أن واحده نصاب، فقولنا: نصاب ونصب كقولنا: حمار وحمر. الثاني: أن واحده النصب، فقولنا نصب ونصب كقولنا: سقف وسقف ورهن ورهن، وهو قول ابن الأنباري. والثالث: أن واحده النصبية. قال الليث: النصب جمع النصبية، وهي علامة تنصب للقرم، أما إن قلنا: إن النصب واحده فجمعهم أنصاب، فقولنا: نصب وأنصاب كقولنا نطب وأطاب. قال الأزهرى: وقد جعل الأعشى النصب واحداً فقال:

ولا النصب المنسوب لا تنسكه لعاقبة واقع ربك فاعبدا

(المسألة الثانية) من الناس من قال: النصب هي الأوثان، وهذا بعيد لأن هذا معطوف على قوله (وما أهل لنير الله به) وذلك هو الذبح على اسم الأوثان، ومن حق المطوف أن يكون مغايراً للمطوف عليه. وقال ابن جريج: النصب ليس بأصنام فإن الأصنام أحجار مصورة منقوشة، وهذه النصب أحجار كانوا ينصبونها حول الحكمة، وكانوا يذبحون عندها للأصنام، وكانوا يطبخونها بتلك الدماء ويضعون اللحم عليها، قال المسلمون: يا رسول الله كان أهل الجاهلية يظلمون البيت بالدم، فنحن أحق أن نعطيه، وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكره، فأنزل الله تعالى (إن ينال الله لحومها ولا دماؤها)

واعلم أن «ما» في قوله (وما ذبح) في محل الرفع لأنه عطف على قوله (حرمت عليكم الميتة) إلى قوله (وما أكل السبع)

واعلم أن قوله (وما ذبح على النصب) فيه وجهان: أحدهما: وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب، والثاني: وما ذبح للنصب، و«اللام» و«على» يتماثلان، قال تعالى (فسلام لك من أصحاب الدين) أي سلام عليك منهم، وقال (وإن أسأتم فلها) أي فعلها.

(النوع الحادى عشر) قوله تعالى (وأن تستقسموا بالأزلام) قال القفال رحمه الله: ذكر هذا في جملة المطاعم لأنه ما أبدعه أهل الجاهلية وكان موافقاً لما كانوا يفعلونه في المطاعم، وذلك أن الذبح على النصب إنما كان يقع عند البيت، وكذا الاستقسام بالأزلام كانوا يقومونه عند البيت إذا كانوا هناك، وفيه مسألان:

(المسألة الأولى) في الآية قولان: الأول: كان أحدهم إذا أراد سفراً أو غزواً أو تجارة أو نكاحاً أو أمراً آخر من معاصم الأمور ضرب بالقداح، وكانوا قد كتبوا على بعضها: أمرى ربي، وعلى بعضها: نهای ربي، وتركوا بعضها عالياً عن الكتابة، فإن خرج الأمر أقدم على الفعل، وإن خرج التنبى أسك، وإن خرج الغفل أعاد العمل مرة أخرى، ففنى الاستقسام بالأزلام طلب معرفة الخيرو والشرو أسطة ضرب القداح. الثاني: قال المؤرج وكثير من أهل اللغة: الاستقسام هنا هو الميسر المنهى عنه، والأزلام قداح الميسر، والقول الأول اختيار الجمهور.

(المسألة الثانية) الأزلام القداح واحدها زلم، ذكره الاخفش. وإنما سميت القداح بالأزلام لأنها زلمت أى سويت. ويقال: رجل زلم وامرأة مزلة إذا كان خفيفاً قليل الملاقاة، ويقال قدح مزلم وزلم إذا ظرف وأجيد قدحه وصنمته، وما أحسن ما زلم سهمه، أى سواه، ويقال لقوائم البقر أزلام، شبت بالقداح لطاقها.

الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣)

ثم قال تعالى (ذلك فسق) وفيه وجهان: الأول: أن يكون راجعا إلى الاستقسام بالأزلام فقط ومقتصرا عليه. والثاني: أن يكون راجعا إلى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم، فمن خالف فيه راداً على الله تعالى كفر.

فان قيل: على القول الأول لم صار الاستقسام بالأزلام فسقا؟ أليس أنه صلى الله عليه وسلم كان يجب الفأل، وهذا أيضا من جملة الفأل فلم صار فسقا؟ قلنا: فال الواحدى: إنما يحرم ذلك لأنه طلب لمعرفة الغيب، وذلك حرام لقوله تعالى (وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا) وقال (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) وروى أبو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من تكهن أو استقسم أو تعلى طيرة ترده عن سفره لم ينظر إلى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة»

ولقائل أن يقول: لو كان طلب الظن بناء على الإشارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم أن يكون علم التعبير غيبا أو كفرا لأنه طلب للغيب، ويلزم أن يكون التمسك بالفأل كفرا لأنه طلب للغيب، ويتعين أن يكون أصحاب الكرامات المدعون للإلهامات كفارا، ومعلوم أن ذلك كله باطل، وأيضا فالآيات إنما وردت في العلم، والمستقسم بالأزلام نسل أنه لا يستفيد من ذلك علما وإنما يستفيد من ذلك ظنا ضعيفا، فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الآيات. وقال قوم آخرون إنهم كانوا يعملون تلك الأزلام عند الاصنام ويعتقدون أن ما يخرج من الأسر والنهى على تلك الأزلام فإرشاد الاصنام وإعانتهم، فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا، وهذا القول عندى أولى وأقرب.

قوله تعالى «اليوم ينس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون»

اعلم أنه تعالى لما عدد فيها مضي ما حرمه من بهيمة الأنعام وما أحله منها ختم الكلام فيها بقوله (ذلك فسق) والفرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الأعمال، ثم حرضهم على التمسك

بمباشر لم يأكل ما يكون فقال (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم فلا تخشونهم) أى فلا تخافوا المشركين في خلافكم إياهم في الشرائع والأديان ، فاقى أتممت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندهم ، وحصل لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم ، فإذا صار الأمر كذلك فيجب عليكم أن تلتفتوا إليهم ، وأن تقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : أنه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال إنهم ما ينسوا قبله يوماً أو يومين ، وإنما هو كلام خارج على عادة أهل اللسان معناه لا حاجة بكم الآن إلى مداينة هؤلاء الكفار لأنكم الآن حرمتم بحيث لا يطعم أحد من أعدائكم في توهين أمركم ، ونظيره قوله : كنت بالأمس شاباً واليوم قد صرت شيخاً ، ولا يريد بالأمس اليوم الذى قبل يومك ، ولا باليوم يومك الذى أنت فيه .

(والقول الثانى) أن المراد به يوم نزول هذه الآية ، وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف برفاء على ناقته المضياء . (المسألة الثانية) قوله (ينس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : ينسوا من أن تحلوا هذه الحائث بعد أن جعلها الله حرمة . والثانى : ينسوا من أن يغلّبكم على دينكم ، وذلك لأنه تعالى كان قد وعد بأعلاء هذا الدين على كل الأديان ، وهو قوله تعالى (ليظهره على الدين كله) فحقق تلك النصرة وأزال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين ، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين ، وهذا القول أولى .

(المسألة الثالثة) قال قوم : الآية دالة على أن التقية جائزة عند الخوف ، قالوا لأنه تعالى أمرهم بإظهار هذه الشرائع وإظهار العمل بها وعلى ذلك يزوال الخوف من جهة الكفار ، وهذا يتبدل على أن قيام الخوف يجوز تركها .

ثم قال تعالى (اليوم أكلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية سؤال وهو أن قوله (اليوم أكلت لكم دينكم) يقتضى أن الدين كان ناقصاً قبل ذلك ، وذلك يوجب أن الدين الذى كان صلى الله عليه وسلم مواظباً عليه أكثر عمره كان ناقصاً ، وأنه إنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة .

واعلم أن المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها : الأول : أن المراد من قوله

(أكلت لكم دينكم) هو إزالة الخوف عنهم وإظهار القدرة لهم على أعدائهم، وهذا كما يقول الملك عند ما يستولى على عدوه ويظهره قهرا كليا: اليوم كل ملكنا، وهذا الجواب ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا. الثاني: أن المراد: إنى أكلت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز. الثالث: وهو الذى ذكره الفقهاء وهو المختار: أن الدين ما كان ناقصا البتة، بل كان أبدا كاملا، يعنى كانت الشرائع النازلة من عنده في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلا أنه تعالى كان عالما في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يريد بفسد الصدم، وأما في آخر زمان المبعث فأمر الله شريعة كاملة وحكم يبقاها إلى يوم القيامة، فالشرع أبدا كان كاملا، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة فلا جمل هذا المعنى قال (اليوم) (أكلت لكم دينكم).

(السؤال الثانية) قال فناء القياس: دلت الآية على أن القياس باطل، وذلك لأن الآية دلت على أنه تعالى قد بين على الحكم في جميع الوقائع، إذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا، وإذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس إن كان على وفق ذلك النص كان عبثا، وإن كان على خلافه كان باطلا.

أجاب مبتدئ القياس بأن المراد بأكمال الدين أنه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريقه معرفة الحكم فيها على سبيل القياس، فإنه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التي نص على أحكامها، والقسم الثاني أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الأول، ثم أنه تعالى لما أمر بالقياس وتعميد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لسلك الأحكام، وإذا كان كذلك كان ذلك إكالا للدين. قال فناء القياس: الطرق المتعصية للاحق غير المنصوص بالمنصوص أما أن تكون دلائل قاطعة أو غير قاطعة، فإن كان القسم الأول فلا نزاع في صحته، فإنا نسلم أن القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة، إلا أن مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا، والمخالف يكون مستحقا للعقاب، وينقض قضاء القاضي فيه وأتم لا يقولون بذلك، وإن كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل أحد أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم أنه هل هو دين الله أم لا، وهل هو الحكم الذى حكم به الله أم لا، ومعلوم أن مثل هذا لا يكون إكالا للدين، بل يكون ذلك القاء للخلق في روعة الظنون والجهالات، قال

مشتبه القياس : اذا كان تكليف كل مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك إكمالا للدين ، ويكون كل مكلف قاطعا بأنه عامل بحكم الله فزال السؤال .

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا : هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة ، وذلك لأنه تعالى بين أن الذين كفروا يسوا من تبديل الدين ، وأكد ذلك بقوله (فلا تخشوم واخشون) فلو كانت إمامة علي بن أبي طالب رضى الله عنه منصوبا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله صلى الله عليه وسلم نصا واجب الطاعة لكان من أراد إخضاعه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية ، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره وإخفافه ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، بل لم يجر هذا النص ذكر ، ولا ظهر منه خبر ولا أثر ، علمنا ان ادعاء هذا النص كذب ، وأن علي بن أبي طالب رضى الله عنه ما كان منصوبا عليه بالإمامة .

(المسألة الرابعة) قال أصحاب الآثار : إنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يصر بعد نزولها الا أحدا وثمانين يوما ، أو اثنين وثمانين يوما ، ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة ، وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته ، وذلك إخبار عن النيب فيكون محجورا ، وما يؤيد ذلك ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا وأظهروا السرور العظيم الا أبا بكر رضى الله عنه فانه بكى فستل عنه فقال : هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال ، فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره (المسألة الخامسة) قال أصحابنا : دلت الآية على أن الدين لا يحصل الا بخلق الله تعالى وإيجاده ، والدليل عليه أنه أضاف إكمال الدين الى نفسه فقال (اليوم أكملت لكم دينكم) ولن يكون إكمال الدين منه الا وأصله أيضا منه

واعلم أنا سواء قلنا : الدين عبارة عن العمل ، أو قلنا إنه عبارة عن المعرفة ، أو قلنا إنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والفعل فالاستدلال ظاهر .

وأما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على إكمال بيان الدين وإظهار شرائعه ، ولا شك أن الذي ذكروه عدول عن الحقيقة إلى المجاز .

ثم قال تعالى (و أتممت عليكم نعمتي) ومعنى أتممت عليكم نعمتي بإكمال أمر الدين والشرعة كأنه قال : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الا كمال لأنه لانعمة آمم من نعمة الإسلام .

واعلم أن هذه الآية أيضاً دالة على أن خالق الإيمان هو الله تعالى ، وذلك لأننا نقول : الدين الذي هو الاسلام نعمة ، وكل نعمة فمن الله ، فيلزم أن يكون دين الاسلام من الله .
إنما قلنا : إن الاسلام نعمة لوجهين : الأول : الكلمة المشهورة على لسان الأمة وهي قولهم : الحمد لله على نعمة الاسلام .

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى قال في هذه الآية (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) ذكر لفظ النعمة مبهمة ، والظاهر أن المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين .
فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد باتساع النعمة جعلهم قاهرين لأعدائهم ، أو المراد به جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق إليه نسخ ؟
قلنا : أما الأول فقد عرف بقوله (اليوم يسئ الذين كفروا من دينكم) لحمل هذه الآية عليه أيضاً يكون تكريراً .

وأما الثاني فلأن إبقاء هذا الدين لما كان إتماماً للنعمة وجب أن يكون أصل هذا الدين نعمة لا محالة ، فثبت أن دين الاسلام نعمة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل نعمة فهي من الله تعالى ، والدليل عليه قوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) وإذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بأن دين الاسلام إنما حصل بتخليق الله تعالى وتكوينه وإيجاده .

ثم قال تعالى ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ والمعنى أن هذا هو الدين المرضي عند الله تعالى ويؤكد قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه)

ثم قال تعالى ﴿فَنَاضِرٌ فِي مَخْصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِأَثَمِهَا﴾ فإن الله غفور رحيم) وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى ، يعني أنها وإن كانت محرمة إلا أنها محل في حالة الاضطرار ، ومن قوله (ذلكم فسق) إلى هنا اعتراض وقع في البين ، والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم ، فان تحريم هذه الحباث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام التي هو الدين المرضي عند الله تعالى ، ومعنى اضطر أصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة ، والمخضعة الجماعية . قال أهل اللغة : الخفض والمخضعة خلو البطن من الطعام عند الجوع ، وأصله من الخفض الذي هو ضمور البطن ، يقال : رجل خفيض وخمضان وامرأة خفيضة وخصانة والجمع خنافس وخصانات ، وقوله (غير متجانف لأثم) أي غير متعمد ، وأصله في اللغة من الجنف التي هو الميل ، قال تعالى (فمن خاف من موصٍ جنفاً أو اثماً) أي ميلاً ، فقوله غير (متجانف) أي غير

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ
مَكْلِبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «٤»

مائل وغير منحرف، ويجوز أن ينصب «غير» بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجاف،
ويجوز أن ينصب بقوله (اضطر) ويكون المقدر متأخرا على معنى: فن اضطر غير متجاف لأثم
فتناول فان الله غفور رحيم، ومعنى الأثم ههنا في قول أهل العراق أن يأكل فوق الشبع تلذذا،
وفي قول أهل الحجاز أن يكون عاصيا بسفره، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في تفسير
سورة البقرة في قوله (فن اضطر غير باغ ولا عاد) وقوله (فان الله غفور رحيم) يعني ينفر لهم
أكل المحرم عندما اضطر الى أكله، ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم
الى أكله.

قوله تعالى «يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات» وهذا أيضا متصل بما تقدم
من ذكر المطاعم والمأكل، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف: في السؤال معنى القول، فلذلك وقع بعده «ماذا
أحل لهم» كأنه قيل: يقولون لك ماذا أحل لهم، وإنما لم يقل ماذا أحل لنا حكاية لما قالوه
واعلم أن هذا ضعيف لأنه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا أحل لهم، ومعلوم
أن هذا باطل لأنهم لا يقولون ذلك، بل إنما يقولون ماذا أحل لنا، بل الصحيح أن هذا ليس
حكاية لكلامهم بعبارتهم، بل هو بيان لكيفية الواقعة.

(المسألة الثانية) قال الواحدي: «ماذا» أن جعلته اسما والحداء فهو رفع بالابتداء، وخبره
«أحل» وإن شئت جعلت «ما» وحدها اسما، ويكون خبرها «ذا» و«أحل» من صلة «ذا» لأنه
بمعنى: ما الذي أحل لهم.

(المسألة الثالثة) أن العرب في الجاهلية كانوا يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة
والوصيلة والحام. فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة إلا أنهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة،
فذكر تعالى أن كل ما يستطاب فهو حلال، وأكد هذه الآية بقوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج

لعباده والطيات من الرزق) ويقول (ويحل لهم الطيات ويحرم عليهم الخبائث)

واعلم أن الطيب في اللغة هو المستند ، والحلال المأذون فيه يسمى أيضاً طيباً تشبيهاً بما هو مستند ، لأنهما اجتماعاً في انتفاء المضرة ، فلا يمكن أن يكون المراد بالطيات هنا المحلات ، وإلا لصار تقدير الآية : قل أحل لكم المحلات ، ومعلوم أن هذا ركيك ، فوجب حل الطيات على المستند المشتهى ، فصار التقدير : أحل لكم كل ما يستند ويشتهى

ثم اعلم أن العبرة في الاستئذان والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجلية ، فإن أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات ، ويتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فهذا يقتضى التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض ، إلا أنه أدخل التنصيص في ذلك العموم فقال (ويحرم عليهم الخبائث) ونص في هذه الآيات الكثيرة على إباحة المستندات والطيات فصار هذا أصلاً كبيراً ، وقانوناً مرجوعاً إليه في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة ، منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعي رحمه الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس بمباح . حجة الشافعي رحمه الله أنه مستند مستطاب ، والعلم به ضروري ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالاً لقوله (أحل لكم الطيات) ومنها أن متروك التسمية عند الشافعي رحمه الله مباح ، وعند أبي حنيفة حرام ، حجة الشافعي رحمه الله أنه مستطاب مستند ، فوجب أن يحل لقوله (أحل لكم الطيات) ويدل أيضاً على صحة قول الشافعي رحمه الله في هاتين المسألتين قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر ، وقد حصل ذلك في الخيل ، فوجب أن تكون مذكاة ، فوجب أن تحل لمعوم قوله (إلا ما ذكيتم) . وأما في متروك التسمية فالذكاة أيضاً حاصلة لأنها أجمعنا على أنه لو ترك التسمية ناسياً فهي مذكاة ، وذلك يدل على أن ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءاً من ماهية الذكاة ، وإذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكناً ، فمن مثلكم فيما إذا وجد ذلك ، وإذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله (إلا ما ذكيتم) ومنها أن لحم الحر الأهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجاً بهاتين الآيتين ، إلا أنا نعتمد في تحريم ذلك على ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حرم لحوم الحر الأهلية يوم خيبر

ثم قال تعالى (وما علمتم من الجوارح مكليين تعلمونهن مما علمكم الله)

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان : الأول : أن فيها إضماراً ، والتقدير أحل لكم الطيات وصيد ما علمتم من الجوارح مكليين ، فغذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه ، وهو

قوله (فكلوا بما أسكن عليكم). الثاني: أن يقال إن قوله (وما علمتم من الجوارح مكلين) ابتداء كلام، وخبره هو قوله (فكلوا بما أسكن عليكم) وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار.

(المسألة الثانية) في الجوارح قولان: أحدهما: أنها الكواكب من الطير والسباع، وأحدها جارية، سميت جوارح لأنها كواكب من جرح واجترح إذا اكتسب، قال تعالى (والذين اجترحوا السيئات) أى اكتسبوا، وقال (ويلم ماجرحتم بالنهار) أى ما كسبتم. والثاني: أن الجوارح هى التى تجرح، وقالوا: أن مأخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل.

(المسألة الثالثة) نقل عن ابن عمر والضحاك والسدى، أن ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يحرم أكله، وتمسكوا بقوله تعالى (مكلين) قالوا: لأن التخصيص ينزل على كون هذا الحكم خصوصاً به، وزعم الجمهور أن قوله (وما علمتم من الجوارح) يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به، كالقند والسباع من الطير: مثل الشاهين والباشق والعقاب، قال الليث: سئل مجاهد عن الصقر والبازى والعقاب والقند وما يصطاد به من السباع، فقال: هذه كلها جوارح. وأجابوا عن التمسك بقوله تعالى (مكلين) من وجوه: الأول: أن المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن تصطاد لصاحبها، وإنما اشتق هذا الاسم من الكلب لأن التأديب أكثر ما يكون فى الكلاب، فاشتق منه هذا اللفظ لكثرة تفي جنسه. الثاني: أن كل سبع قائم يسمى كلباً، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد ». الثالث: أنه مأخوذ من الكلب الذى هو بمعنى الضراوة، يقال فلان كلب بكذا إذا كان حريصاً عليه. والرابع: ذهب أن المذكور فى هذه الآية لإباحة الصيد بالكلب، لكن تخصيصه بالذكر لا يبنى حل غيره، بدليل أن الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز، وهو غير مذكور فى الآية والله أعلم.

(المسألة الرابعة) دلت الآية على أن الاصطياد بالجوارح إنما يحل إذا كانت الجوارح معلنة، لأنه تعالى قال (وما علمتم من الجوارح مكلين) تعليلون بما علمكم الله وقال صلى الله عليه وسلم لعبد بن حاتم: إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل، قال الشافعى رحمه الله: والكلب لا يصير معلناً إلا عند أمور، وهى إذا أرسل استرسل، وإذا أخذ حيس ولا يأكل، وإذا دعاه أجابه، وإذا أراد له يفر منه، فإذا فعل ذلك مرات فهو معلم، ولم يذكر رحمه الله فيه خدماً معيناً، بل قال: أنه متى غلب على الظن أنه تعلم حكمه به قال لأن الاسم إذا لم يكن معلوماً من النص أو الإجماع وجب الرجوع فيه إلى العرف، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله فى أظهر الروايات. وقال

الحسن البصري رحمه الله : يصير معلماً بكرة واحدة ، وعن أبي حنيفة رحمه الله في رواية أخرى أنه يصير معلماً بتكرير ذلك مرتين ، وهو قول أحمد رحمه الله ، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله : أنه يصير معلماً بثلاث مرات .

(المسألة الخامسة) الكلاب والمكلب هو الذي يعلم الكلاب الصيد ، فكلب صاحب التكبيل كعلم صاحب التعليم ، ومؤدب صاحب التأديب . قال صاحب الكشف : وقرئ مكبلين بالتخفيف ، وأفضل وفضل يشتركان كثيراً .

(المسألة السادسة) اتصاب مكبلين على الحال من (علتم)

فان قيل : ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها يعلمتم ؟

قلنا : فائدتها أن يكون من يعلم الجوارح تحريراً في علمه مدرباً فيه موصوفاً بالتكبيب (وتعلمونين) حال ثانية أو استئناف ، والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم .
ثم قال تعالى (فكلوا مما أسكن علىه) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اعلم أنه إذا كان الكلب معلماً ثم صاد صيداً وجرحه وقتله وأدركه الصائد ميتاً فهو حلال ، وجرح الجارحة كالذبح ، وكذا الحكم في سائر الجوارح المعلقة . وكذا في السهم والرج ، أما إذا ضاده الكلب لجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم : لا يجوز أكله لأنه ميتة . وقال آخرون : يحل لدخوله تحت قوله (فكلوا مما أسكن علىه) وهذا كله إذا لم يأكل ، فان أكل منه فقد اختلف فيه العلماء ، فغنداب بن عباس وظلوس والشعبي وعطاء والسدي أنه لا يحل ، وهو أظهر أقوال الشافعي ، قالوا : لأنه أمسك الصيد على نفسه ، والآية دللت على أنه إنما يحل إذا أمسكه على صاحبه ، ويدل عليه أيضاً ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي ابن حاتم «إذا أرسلت كلبك فاذا كرام الله فان أدركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه ، وإن أدركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك ، وإن وجدته قد أكل فلا تطعمه ، نه شيئاً فأنما أمسك على نفسه» وقال سلمان الفارسي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم : إنه يحل وإن أكل ، وهو القول الثاني للشافعي رحمه الله . واختلفوا في البازي إذا أكل ، فقال قائلون : إنه لا فرق بينه وبين الكلب ، فان أكل شيئاً من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه . وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمزني : يؤكل ما ينق من جوارح الطير ولا يؤكل ما ينق من الكلب ، الفرق أنه يمكن أن يؤدب الكلب على الأكل بالضرب ، ولا يمكن أن يؤدب البازي على الأكل

(المسألة الثانية) «من» في قوله (مما أسكن) فيه وجهان : الأول : أنه صلة زائدة كقوله

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

(كلوا من ثمره إذا أثمر) والثاني: أنه للتبويض، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أن الصيد كله لا يؤكل فإن لحه يؤكل، أما عظمه ودمه وريشه فلا يؤكل. الثاني: أن المعنى كلوا مما تبقى لكم الجوارح بعد أكلها منه، قالوا: فالآية دالة على أن الكلب إذا أكل من الصيد كانت البقية حلالا، قالوا وإن أكله من الصيد لا يقدح في أنه أمسكه على صاحبه لأن صفة الإمساك هو أن يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب، وهذا المعنى حاصل سواء أكل منه أو لم يأكل منه ثم قال تعالى ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ وفيه أقوال: الأول: أن المعنى: سم الله إذا أرسلت كلبك. وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل»، وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله (عليه) عائذ بالله (ما علمتم من الجوارح) أي سموا عليه عند إرساله (القول الثاني) الضمير عائذ بالله ما لمسكن، يعني سموا عليه إذا أدر كنتم ذكاته، الثالث: أن يكون الضمير عائذاً إلى الأكل، يعني واذكروا اسم الله على الأكل. روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر ابن أبي سلة «سم الله وكل مما يليك»

واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله أن متروك التسمية عامداً بحل أكله، فإن حللنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام، وإن حللناه على الأول والثاني كان المراد من الأمر الندب توفيقاً بينه وبين النصوص الدالة على حله، وسنذكر هذه المسألة إن شاء الله تعالى في تفسير قوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)

ثم قال تعالى ﴿واقتوا الله إن الله سريع الحساب﴾ أي واحذروا عاقبة أمر الله في تحليل ما أحله وتحريم ما حرمه.

قوله تعالى «اليوم أحل لكم الطيبات»

أعلم أنه تعالى أخبر في هذه الآية المتقدمة أنه أحل الطيبات، وكان المقصود من ذكره الإخبار عن هذا الحكم، ثم أعاد ذكره في هذه الآية، والفرض من ذكره أنه قال (اليوم أكلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) فينبغي أن يكون ذلك الدين وأتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين، فكذلك أتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا، ومنها إحلال الطيبات، والفرض من الإعادة رعاية هذه النكتة. ثم قال تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وفي المراد بالطعام هنا وجوه ثلاثة: الأول: أنه الذبايح، يعني أنه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب، وأما المحروس قد سن فيهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم، وعن علي رضي الله عنه أنه استثنى نصارى بني تغلب، وقال: ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر، وبه أخذ الشافعي رحمه الله. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه مثل عن ذبايح نصارى العرب فقال لا بأس به، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله.

(والوجه الثاني) أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه إلى الذكاة، وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية، والثالث: أن المراد جميع المطعمات، والأكثر قول على القول الأول ورجعوا ذلك من وجوه: أحدها: أن الذبايح هي التي تصير طعاما بفعل الذبايح، لحمل قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب) على الذبايح أولى، وثانيها: أن ماسوى الذبايح فهي محلة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم، فلا يبق لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة، وثالثها: ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبايح، فحمل هذه الآية على الذبايح أولى.

ثم قال تعالى (وطعامكم حل لكم) أي ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لأنه لا يمتنع أن يجرم الله أن تطعمهم من ذبائحنا، وأيضا فالفائدة في ذكر ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبيين، وإباحة الذبايح كانت حاصلة في الجانبيين، لاجرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين التورعين.

ثم قال تعالى (والمحصنات من المؤمنات) وفي المحصنات قولان: أحدهما أنها الحرائر، والثاني: أنها المفاتيح، وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الأمة، والقول الأول أولى لوجوه: أحدها: أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إذا آتيتهمون أجورهم) ومهر الأمة لا يدفع إليها بل إلى سيدها، وثانيها: أننا في تفسير قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم من فتياتكم المؤمنات) أن نكاح الأمة إنما يحل بشرطين: عدم طول الحرية، وحصول الخوف من العنت، وثالثها: أن تخصيص المفاتيح بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح

الزانية، وقد ثبت أنه غير محرم، أما لو حلنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الأمة ونحن نقول به على بعض التقديرات، ورأبها: أننا نأبى أن اشتق الإحصان من التحصن، ووصف التحصن في حق الحرّة أكثر ثبوتاً منه في حق الأمة لما بينا أن الأمة وإن كانت عفيفة إلا أنها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرّة، فثبت أن تحصيل المحصنات بالحرائر أولى من تفسيرها بغيرها.

ثم قال تعالى «والله أعلم» الآية مسائل:

(المسألة الأولى) ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يحل التزوج بالذميمة من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية، وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يرى ذلك ويحتج بقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) ويقول: لأعلم شركاً أعظم من قولها: إن ربها عيسى، ومن قال بهذا القول أباها عن التمسك بقوله تعالى (والله أعلم) من الذين أوتوا الكتاب) بوجوه: الأول: أن المراد الذين آمنوا منهم، فإنه كان يحتمل أن يخطريبال بعضهم أن اليهودية إذا آمنت فهل يجوز للسلم أن يتزوج بها أم لا؟ فيبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك، والثاني: روى عن عطاء أنه قال: إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتانية في ذلك الوقت لأنه كان في المسلمات قلة، وأما الآن فبين الكثرة العظيمة، فزال الحاجة فلا جرم زالت الرخصة، والثالث: الآيات الدالة على وجوب المباحة عن الكفار، كقوله (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقوله (لا تتخذوا بطانة من دونكم) ولأن عند حصول الزوجية بما قويته المحبة ويصير ذلك سبباً لميل الزوج إلى دينها، وعند حدوث الولد فربما مال الولد إلى دينها، وكل ذلك إلقاء للنفس في الضرر من غير حاجة. الرابع: قوله تعالى في عاتمة هذه الآية (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة، فلو كان المراد بقوله تعالى (والله أعلم) من الذين أوتوا الكتاب من قبلهم) إباحة التزوج بالكتانية لكان ذكر هذه الآية ضيقاً كالتناقض وهو غير جائز.

(المسألة الثانية) إن قلنا: المراد بالمحصنات: الحرائر، لم تدخل الأمة الكتانية تحت الآية، وإن قلنا: المراد بالمحصنات: المغائبات دخلت، وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة فند الشافعي لا يجوز التزوج بالأمة الكتانية. قال: لأنه اجتمع في حقها نوعان من نقصان: الكفر والرق، وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز، وتمسك بهذه الآية بناء على أن المراد بالمحصنات المغائبات وقد سبق الكلام فيه.

(المسألة الثالثة) قال سعيد بن المسيب والحنن (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) بدخل فيه الذميات والحريات ، فيجوز التزوج بكنهن ، وأكثر الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط ، وهذا قول ابن عباس ، فانه قال : من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ، ومنهن من لا يحل لنا ، وقرأ (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) إلى قوله (حتى يعطوا الجزية عن يد) فن أعلی الجزية حل ، ومن لم يعط لم يحل .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن المجوس قد من بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وروى عن ابن المسيب أنه قال : إذا كان المسلم مريضا فأمر المجوسي أن يذكر الله ويذبح فلا بأس ، وقال أبو ثور : وإن أمره بذلك في الصحة فلا بأس (المسألة الخامسة) قال الكثير من الفقهاء : إنما يحل نكاح الكناينة التي دانت بالتوراة والإنجيل قبل نزول القرآن ، قالوا : والدليل عليه قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) قوله (من قبلكم) يدل على أن من دان بالكتاب بعد نزول الفرقان خرج عن حكم الكتاب .

ثم قال تعالى (إذا أتيتهم من أجورهم) وتقييد التحليل بإتياء الأجور يدل على تأكد وجوبها وإن من تزوج امرأة وعزم على أن لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني ، وتسمية المهر بالأجر يدل على أن الصداق لا يتقدر ، كما أن أقل الأجر لا يتقدر في الاجارات .

ثم قال تعالى (محسنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان) قال الشعبي : الزنا ضربان : السفاح وهو الزنا على سبيل الإعلان ، واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر ، والله تعالى حرمهما في هذه الآية وأباح الفتح بالمرأة على جهة الاجسان وهو التزوج .

ثم قال تعالى (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والأحكام ، يعني ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه قد غاب وخسر في الدنيا والآخرة ، والثاني : قال القفال : المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح في الدنيا إلا أن ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة وفي الثواب والعقاب ، بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل إلى شيء من السعادات في الآخرة البتة .

(المسألة الثانية) قوله (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) فيه إشكال ، وهو أن الكفر انما

وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ «هـ» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
إِلَى الْكَعْبَيْنِ

يقول بالله ورسوله ، فأما الكفر بالآيمان فهو محال ، فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه : الأول :
قال ابن عباس ومجاهد (ومن يكفر بالآيمان) أى ومن يكفر بالله ، وإنما حسن هذا الجواز لأنه تعالى
رب الآيمان ، ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل الجواز ، والثاني : قال الكلبي (ومن
يكفر بالآيمان) أى بشهادة أن لا إله إلا الله ، فجعل كلمة التوحيد إيماناً ، فإن الآيمان به لما كان واجباً
كان الآيمان من لوازمها بحسب أمر الشرع ، وإطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور ، والثالث :
قال قتادة : إن ناساً من المسلمين قالوا : كيف تزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا ؟ فأَنزل الله
تعالى هذه الآية أى ، ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كفار وكذا ، فسمى القرآن إيماناً لأنه هو
المشتمل على بيان كل ما لابد منه في الآيمان .

(المسألة الثالثة) القائلون بالاحباط قالوا : المراد بقوله (ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله)
أى عقاب كفره يزيل ما كان حاصله من ثواب إيمانه ، والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا :
معناه أن عمله الذى أتى به بعد ذلك الآيمان قد هلك وضاع ؛ فإنه إنما يأتي تلك الأعمال بعد
الآيمان لاعتقاده أنها خير من الآيمان ، فإذا لم يكن الأمر كذلك بل كان ضائعاً باطلا كانت تلك
الأعمال باطلة في أنفسها ، فهذا هو المراد من قوله (فقد حبط عمله) .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (وهو في الآخرة من الخاسرين) مشروط بشرط غير مذکور
في الآية ، وهو أن يموت على ذلك الكفر ؛ إذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من
الخاسرين ، والدليل على أنه لابد من هذا الشرط قوله تعالى (ومن يرتد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر) الآية .

ثم قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق
وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)

اعلم أنه تعالى اقتطع السورة بقوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وذلك لأنه حصل بين

الرب وبين المبدع عهد الربوبية وعهد العبودية ، قوله (أوفوا بالمقود) طلب تعالى من عباده أن يفوا بعهده العبودية ، فكأنه قيل : إلحنا العهد نوعان : عهد الربوبية منك ، وعهد العبودية منا ، فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان . فقال تعالى : نعم أنا أولى أولاً بعهد الربوبية والكرم ، ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة في نوعين : لذات المطعم ، ولذات المنكح ، فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ، ولما كانت الحاجة إلى المعلوم فوق الحاجة إلى المنكوح ، لاجرم قدم بيان المعلوم على المنكوح ، وعند تمام هذا البيان كأنه يقول : قنويت بعهد الربوبية فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات ، فاشتغل أنت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان أعظم الطاعات بعد الإيمان الصلاة ، وكانت الصلاة لا يمكن إقامتها إلا بالطهارة - لاجرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء . قال (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المراد بقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) ليس تقص القيام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة ، وأنه باطل بالإجماع . الثاني : أنهم أجمعوا على أنه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعداً أو مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة ، بل المراد منه : إذا شترتم القيام إلى الصلاة وأردتم ذلك ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه مشهور متعارف ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل ، وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور . الثاني : قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) وليس المراد منه القيام الذي هو الاتصاف ، يقال : فلان قائم بذلك الأمر ، قال تعالى (قائماً بالقسط) وليس المراد منه البتة الاتصاف ، بل المراد كونه مريداً . لذلك الفعل متبيهاً له مستمداً لأدخاله في الوجود ، فكذلك هنا قوله (إذا قمتم إلى الصلاة) معناه إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها .

(المسألة الثانية) قال قوم : الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة ، وليس ذلك تكليفاً مستقلاً بنفسه ، واحتجوا بأن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) جملة شرطية ، الشرط فيها القيام إلى الصلاة ، والجزاء الأمر بالنسل ، والملحق على الشيء بحرف الشرط عدم عدم الشرط ، فهذا يقتضي أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة . وقال آخرون : المقصود من الوضوء الطهارة ، والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية (ولكن يريد ليظهركم) وأما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام «في الدين على النظافة» وقال دأمتي غر عجلون من آثار

الوضوء يوم القيامة، ولأن الأخبار العكسية واردة في كون الوضوء سببا لفقران الذنوب والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال داود : يجب الوضوء لكل صلاة ، وقال أكثر الفقهاء : لا يجب . احتج داود بهذه الآية من وجهين : الأول : أن ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك ، فإن قوله (إذا قم إلى الصلاة) إما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة ، فيكون المراد منه الخصوص ، أو يكون المراد منه العموم ، والأول باطل لوجوه : الأول : أن على هذا التقدير تصير الآية بمجمله لأن تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية ، وحمل الآية على الاجمال إخراج لها عن الفائدة ، وذلك خلاف الأصل ، وثالثها : أنه يصح إدخال الاستثناء عليه ، ومن شأنه إخراج ما لولاه لدخل ، وذلك يوجب العموم ، وثالثها : أن الآية بمجمله على أن الأمر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد ، وإذا جلت هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة ، إذ لو لم تحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى إلى سائر الدلائل ، فتصير هذه الآية وحدها بمجمله ، وقد بينا أنه خلاف الأصل ، فثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة .

(الوجه الثاني) أنا نستفيد هذا العموم من إجماع اللفظ ، وذلك لأن الصلاة اشتغال بجمعة المعبود ، والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونا بأقصى ما يقدر البدن عليه من التعظيم ، ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ، ولأنه إن تجدد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة في النظافة ، ومعلوم أن ذكر الحكم ضيق الوصف يدل على كون ذلك الحكم معلا بذلك الوصف المناسب ، وذلك يقتضي عموم الحكم لعمومه ، فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة . ثم قال داود : ولا يجوز أن يقال ورد في القراءة الشاذة : إذا قم إلى الصلاة وأتم محدثون ، أو يقال : أنا ترك ظاهر هذه الآية لو ردد خبر الواحد على خلافه ، قال : أما القراءة الشاذة فردودة قطعا ، لأنها إن جوزنا ثبوت قرآن غير متقول بالتواتر لزم العطن في كل القرآن ، وهو أن يقال : إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير إلا أنه لم ينقل ، وأيضا فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما مع به البلوى ، ومن أشد الأمور التي يحتاج كل أحد إلى معرفتها ، فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشنوذ ، وأما التمسك بخبر الواحد فقال : هذا يقتضي نسخ القرآن بالخبر ، وذلك لا يجوز . قال الفقهاء : أن كلمة وإذا لا تصيد العموم بدليل أنه لو قال لأمرته : إذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا ، وذلك يدل على

أن كلمة «إذا» لا تغيد العموم ، وأيضا أن السيد إذا قال لعبد : إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا ، فهذا لا يغيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة .

واعلم أن مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم : فلعلمه يلتزم العموم ، وأيضا أنه يقول : أنا قد دللنا على أن كلمة «إذا» في هذه الآية تغيد العموم لأن التكليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير ، وليس الأمر كذلك في الصور التي ذكرتم ، فإن القرائن الظاهرة دلت على أنه ليس مبنى الأمر فيها على التكرير ، وأما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة إلا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد . قال عمر رضي الله عنه : قلت له في ذلك فقال : صدأ فلت ذلك يا عمر .

أجاب داود بأننا ذكرنا أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ، وأيضا فهذا الخبر يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة ، وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى (فاتبوه) بقى أن يقال : قد جاء في هذا الخبر أنه ترك ذلك يوم الفتح ، فنقول : لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه : الأول : هب أن التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب ، والظاهر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها ، لأن ذلك اليوم هو يوم اتسام النعمة عليه ، وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها . والثاني : أن الاحتياط لاشك أنه من جانبنا فيكون راجعا لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريك إلى ما لا يريك» الثالث : أن ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد ، والرابع : أن دلالة القرآن على قولنا لفظية ، ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية ، والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية ، لأن الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينكس ، فهذا مافي هذه المسألة والله أعلم والاقوى في إثبات المذهب المشهور أن يقال : لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام إلى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير في إيجاب الوضوء ، لكن ذلك باطل لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية (أو جاء أحد منكم من النائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب التيمم على المتغوط والمجامع إذا لم يجد الماء ، وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء ، وذلك يقتضي أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام إلى الصلاة ، وذلك يدل على ما قلناه .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة ؟ والأصح أنها تدل عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء ، ثم بين

أنه متى عسدم لاتصح الا بالتيمم ، ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك . الثاني : أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء ، فالآتي بالصلاة بدون الوضوء ترك للأمر به ، وتارك للأمر به يستحق العقاب ، ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك ، فإذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : النية شرط لصحة الوضوء والغسل . وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس كذلك .

واعلم أن كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية

أما الشافعي رحمه الله فانه قال : الوضوء مأمور به ، وكل مأمور به فانه يجب أن يكون متوينا فالوضوء يجب أن يكون متوينا ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق ، وإنما قلنا : إن الوضوء مأمور به لقوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين) ولا شك أن قوله (فاغسلوا وامسحوا) أمر ، وإنما قلنا : إن كل مأمور به يجب أن يكون متوينا لقوله تعالى (وماأمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) واللام في قوله (ليعبدوا) ظاهر للتعليل ، لكن تعليل أحكام الله تعالى بحال ، فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بمضاه مقام بعض ، فيصير التقدير : وماأمروا إلا بأن يعبدوا الله مخلصين له الدين ، والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ، ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرا . وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى (وماأمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) فليرجع اليه في طلب زيادة الاثقان ، ثبت بما ذكرنا أن كل وضوء مأمور به ، وثبت أن كل مأمور به يجب أن يكون متوينا ، فزعم القاطع بأن كل وضوء يجب أن يكون متوينا أقصى ما في الباب أن قولنا : كل مأمور به يجب أن يكون متوينا مخصوص في بعض الصور ، لكننا إنما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص ، والعام حجة في غير محل التخصيص .

وأما أبو حنيفة رحمه الله فانه احتج بهذه الآية على أن النية ليست شرطا لصحة الوضوء ، فقال : إنه تعالى أوجب غسل الاعضاء الأربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها ، فايجاب النية زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياص لا يجوز . وجوابنا : انا بينا أنه إنما أوجبت النية في الوضوء بدلالة القرآن .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : الترتيب شرط لصحة الوضوء ، وقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله : ليس كذلك ، احتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية على قوله من وجوه :

الأول : أن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) يقتضى وجوب الابتداء بغسل الوجه لأن الفاء للتعقيب ، وإذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لأنه لا قائل بالفرق .
فان قالوا : فاه التعقيب إنما دخلت في جملة هذه الأعمال لجرى الكلام بجرى أن يقال : إذا قمتم إلى الصلاة فأتموا بجميع هذه الأفعال .

قلنا : فاه التعقيب إنما دخلت على الوجه لأن هذه الفاء ملصقة بذكر الوجه ، ثم إن هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الأفعال ، وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه أصل ، ودخولها على مجموع هذه الأفعال تبع لدخولها على غسل الوجه ، ولا منافاة بين إيجاب تقديم غسل الوجه وبين إيجاب مجموع هذه الأفعال ، فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الأصل والتبع ، وأنتم أنفيتها في الأصل واعتبرتموها في التبع ، فكان قولنا أولى

(والوجه الثاني) أن قول : وقعت البداءة في الذكر بالوجه ، فوجب أن تقع البداءة به في العمل لقوله (فاستقم كما أمرت) وقوله عليه الصلاة والسلام «ابدؤا بما بدأ الله به» وهذا الخبر وإن ورد في قصة الصفا والمروة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، أنصى ما في الباب أنه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص ، والثالث : أنه تعالى ذكر هذه الأعضاء لأعلى وفق الترتيب المتعبر في الحس ، ولأعلى وفق الترتيب المتعبر في الشرع ، وذلك يدل على أن الترتيب واجب . بيان المقدمة الأولى أن الترتيب المتعبر في الحس أن يبدأ من الرأس نازلاً إلى القدم ، أو من القدم صاعداً إلى الرأس ، والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك ، وأما الترتيب المتعبر في الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة ، ويفرد المسوحة عنها ، والآية ليست كذلك ، فانه تعالى أدرج المسووح في أثناء المغسولات . إذا ثبت هذا فنقول : هذا يدل على أن الترتيب واجب ، والدليل عليه أن إهمال الترتيب في الكلام مستقبح ، فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، ترك العمل به فيما إذا صار ذلك محتملاً للتنبيه على أن ذلك الترتيب واجب ، فينبغي في غير هذه الصورة على وفق الأصل . الرابع : أن إيجاب الوضوء غير معقول المعنى ، وذلك يقتضى وجوب الاتيان به على الوجه الذى ورد في النص : بيان المقام الأول من وجوه : أحدها : أن الحديث يخرج من موضع والفعل يجب من موضع آخر وهو خلاف المعقول ، وثانيها : أن أعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة إنما للحصر ، وقوله عليه الصلاة والسلام «المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً» وتطهير الطاهر محال ، وثالثها : أن الشرع أقام التيمم مقام الوضوء ، ولا شك أنه ضد النظافة والوضوء ، ورابعها : أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام

النسل، ومعلوم أنه لا يفيد البتة في نفس المعنى نظافة، وغامسها: أن الماء الكدر الغض يفيد الطهارة، وماء الورد لا يفيدهما، ثبت بهذا أن الوضوء غير معقول المعنى، وإذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص، لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبراً إما لمحض التجدد أو لحكم خفية لا نعرفها، فهذا السبب أوجبنا رعاية الترتيب المعتبر المذكور في أركان الصلاة، بل ههنا أولى، لأنه تعالى لما ذكر أركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر أعضاء الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فهنا أولى

واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال: الواو لا توجب الترتيب، فكانت الآية غالية عن إيجاب الترتيب، فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص، وهو نسخ وهو غير جائز.

وجوابنا: أننا نلنا دلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات آخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب والله أعلم.

(المسألة السابعة) موالاة أفعال الوضوء ليست شرطاً لصحته في القول الجديد للشافعي رحمه الله، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وقال مالك رحمه الله: إنه شرط. لنا أنه تعالى أوجب هذه الأعمال، ولا شك أن إيجابها قدر مشترك بين إيجابها على سبيل الموالاة وإيجابها على سبيل التزامها، ثم إنه تعالى حكم في آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة، وهو قوله (ولكن يريد ليظهركم) ثبت أن الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة، فوجب أن نقول بموازاة الصلاة بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة».

(المسألة الثامنة) قال أبو حنيفة رحمه الله: الخارج من غير السيلين ينقض الوضوء، وقال الشافعي رحمه الله لا ينقض، احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال: ظاهرها يقتضي الإتيان بالوضوء لكل صلاة على ما ينال ذلك فيما تهم، ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولاً به عند خروج الخارج النجس، والشافعي رحمه الله حول على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل أثر محاجمه.

(المسألة التاسعة) قال مالك رحمه الله: لا وضوء في الخارج من السيلين إذا كان غير متعاد وسلم في دم الاستحاضة، وقال ربيعة: لا وضوء أيضاً في دم الاستحاضة، لنا التمسك بعموم الآية.

(المسألة العاشرة) قال أبو حنيفة رحمه الله: التهبة في الصلاة المشتملة على الركوع

والسجود تنقض الوضوء ، وقال الباقر : لا تنقض ، ولأبي حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الآية على ما قررناه

(المسألة الحادية عشرة) قال الشافعي رحمه الله : لمس المرأة ينقض الوضوء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه . للشافعي أن يتمسك بعموم الآية ، قال : وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى (أو لاسم النساء) وحجة الخصم خبر واحد ، أو قياس ، فلا يصير معارضاه .

(المسألة الثانية عشرة) من الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه ، للشافعي رحمه الله أن يتمسك بعموم الآية ، وهذا العموم متأكد بقوله عليه الصلاة والسلام ومن مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا .

(المسألة الثالثة عشرة) لو كان على بدنه أو وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوؤه ؟ مارأيت هذه المسألة موضوعة في كتب أصحابنا . والذي أقوله : إنه يكفي لأنه أمر بالغسل في قوله (فاغسلوا) . وقد أتى به فيخرج عن المبهة لأنه عند احتياجه إلى التبريد والتنظيف لو نوى فانه يصح وضوؤه ، كذاهما . وأيضا قال عليه الصلاة والسلام لكل امرئ ما نوى ، وهذا الإنسان نوى فيجب أن يحصل له المتوى والله أعلم

(المسألة الرابعة عشرة) لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوؤه أم لا ؟ يمكن أن يقال : لا يصح ، لأنه أمر بالغسل ، والغسل عمل وهو لم يأت بالفعل ، ويمكن أن يقال : يصح لأن الغسل عبارة عن الفعل المقضى إلى الانفصال ، والوقوف تحت الميزاب يفضي إلى الانفصال فكان ذلك الوقوف غسلا .

(المسألة الخامسة عشرة) إذا غسل هذه الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك أن مظهر تحت الجلدة غير مغسول ، إنما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلصت وسقطت .

(المسألة السادسة عشرة) الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو ، فهو رطب هذه الأعضاء ولكن ماسا الماء عليها لم يكف ، لأن الله تعالى أمر بإمرار الماء على العضو ، وفي غسل الجنابة احتمال أن يكفي ذلك ، والفرق أن المأمور به في الوضوء الغسل ، وذلك لا يحصل إلا عند إمرار الماء ، وفي الجنابة المأمور به الطهر ، وهو قوله (ولكن يريد ليطهركم) وذلك حاصل بمجرد الترطيب .

(المسألة السابعة عشرة) لو أخذ الثلج وأمره على وجهه ، فإن كان الهواء حارا يذيب الثلج

ويسيل جاز، وإن كان بخلافه لم يجر خلافاً لمالك والأوزاعي. لنا أن قوله (فاغسلوا) يقتضى كونه مأموراً بالنسل، وهذا لا يسمى غسلاً، فوجب أن لا يجرى.

(المسألة الثامنة عشرة) التثليث في أعمال الوضوء سنة لا واجب، إنما الواجب هو المرة الواحدة، والدليل عليه أنه تعالى أمر بالنسل فقال (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة، ثم إنه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال (ولكن يريد ليظهركم) ثبت أن المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء. ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم توضع مرة ثم قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به.

(المسألة التاسعة عشرة) السواك سنة، وقال داود: واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة. لنا أن السواك غير مذكور في الآية، ثم حكم بحصول الطهارة بقوله (ولكن يريد ليظهركم) وإذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة»

(المسألة العشرون) التسمية في أول الوضوء سنة، وقال أحمد وإسحق: واجبة، وإن تركها عامداً بطلت الطهارة. لنا أن التسمية غير مذكورة في الآية، ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة، ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضائه وضوئه»

(المسألة الحادية والعشرون) قال بعض الفقهاء: تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب، وعندنا أنه سنة وليس بواجب، والاستدلال بالآية كما قررناه في السواك وفي التسمية.

(المسألة الثانية والعشرون) حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن طولاً، ومن الأذن إلى الأذن عرضاً، ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك.

(المسألة الثالثة والعشرون) قال ابن عباس رضي الله عنهما: يجب لإيصال الماء إلى داخل العين، وقال الباقر لا يجب، حجة ابن عباس أنه وجب غسل كل الوجه لقوله (فاغسلوا وجوهكم) والعين جزء من الوجه، فوجب أن يجب غسله. حجة الفقهاء أنه تعالى قال في آخر الآية (ما يريد الله ليجمع عليكم من حرج) ولا شك أن في إدخال الماء في العين حرجاً والله أعلم.

(المسألة الرابعة والعشرون) المضغطة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رحمه الله، وعند أحمد وإسحق رحمه الله واجبان فيهما، وعند أن حنيفة رحمه الله واجب، في الغسل، غير واجب في الوضوء. لنا أنه تعالى أوجب غسل الوجه، والوجه هو الذي يكون مواجهها وداخل الأنف والقم غير مواجه فلا يكون من الوجه.

إذا ثبت هذا فنقول : إصال الماء إلى الأعضاء الأربعة يفيد الطهارة لقوله (ولكن يريد يطهركم) والطهارة تفي بجواز الصلاة كما بيناه .

(المسألة الخامسة والعشرون) غسل اليأس الذي بين العذار والاذن واجب عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي رحمهم الله ، وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجب . لنا أنه من الوجه ، والوجه يجب غسله بالآية ، ولأننا أجمعنا على أنه يجب غسله قبل نبات الشعر ، فحيلة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضا بعمده .

(المسألة السادسة والعشرون) قال الشافعي رحمه الله : يجب إصال الماء إلى ماتحت اللحية الخفيفة ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجب . لنا أن قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يوجب غسل الوجه ، والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة إلى الذقن ، ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج ، فكانت الآية دالة على وجوب غسله .

(المسألة السابعة والعشرون) هل يجب إمرار الماء على منازل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها إلى الأذنين عرضا ؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان : أحدهما : أنه يجب . والثاني : أنه لا يجب ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والمزني . حجة الشافعي رحمه الله أنا توافقنا على أن في اللحية الكثيفة لا يجب إصال الماء إلى منابت الشعور وهي الجلد ، وإنما أسقطنا هذا التكليف لأننا أقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجها ، وإذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتام بدليل قوله (فاغسلوا وجوهكم) لازم بحكم هذا الدليل إصال الماء إلى ظاهر جميع اللحية .

(المسألة الثامنة والعشرون) لو نبت للمرأة لحية يجب إصال الماء إلى جلدة الوجه وإن كانت تلك اللحية كثيفة ، وذلك لأن ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه ، والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الجبهة إلى منتهى الذقن ، تركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ، ولحية المرأة نادرة فتبقى على الأصل .

واعلم أنه يجب إصال الماء إلى ماتحت الشعر الكثيف في خمسة مواضع : الأنف ، والحاجبان والشاربان ، والعذاران ، وأهداب العينين ، لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم) يدل على وجوب غسل كل جلد الوجه ، ترك العمل به في اللحية الكثيفة دفعا للحرج ، وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في إصال الماء إلى الجلدة ، فوجب أن تبقى على الأصل .

(المسألة التاسعة والعشرون) قال الشعبي : ما أقبل من الأذن معنود من الوجه فيجب غسله مع الوجه ، وما أدر منه فهو معنود من الرأس فيمسح ، وعندنا الأذن ليست البتة من الوجه إذ الوجه مابه المواجهة ، والأذن ليست كذلك .

(المسألة الثلاثون) قال الجمهور : غسل اليدين إلى المرفقين واجب مهما ، وقال مالك وزفر رحمهما الله : لا يجب غسل المرفقين ، وهذا الخلاف حاصل أيضاً في قوله (وأرجلكم إلى الكعبين) حجة زفر أن كلمة «إلى» لا تنهيه الغاية ، وما يجعل غاية الحكم يكون خارجاً عنه كما في قوله (ثم آتموا الصيام إلى الليل) فوجب أن لا يجب غسل المرفقين .

والجواب من وجهين : الأول : أن حد الشيء قد يكون منفصلاً عن المحدود بمقطع محسوس ، وهنا يكون الحد خارجاً عن المحدود ، وهو كقوله (ثم آتموا الصيام إلى الليل) فإن النهار منفصل عن الليل انفصالاً محسوساً لأن انفصال النور عن الظلة محسوس ، وقد لا يكون كذلك كقولك : يمتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف ، فإن طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس .

إذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن امتياز المرفق عن الساعد ليس له فصل معين ، وإذا كان كذلك فليس لإيجاب الفصل إلى جزء أولى من إيجابه إلى جزء آخر ، فوجب القول بإيجاب غسل كل المرفق .

(الوجه الثاني من الجواب) سلمنا أن المرفق لا يجب غسله ، لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم ، فانه هو المكان الذي يرتفق به أى يتكاثر عليه ، ولا نزاع في أن ما وراء طرف العظم لا يجب غسله ، وهذا الجواب اختيار الزجاج والله أعلم .

(المسألة الحادية والثلاثون) الرجل إن كان أقطع ، فإن كان أقطع عما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) يقتضى وجوب غسل اليدين إلى المرفقين ، فإذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية ، وأما إن كان أقطع عما فوق المرفقين لم يجب شيء لأن عمل هذا التكليف لم يبق أصلاً ، وأما إذا كان أقطع من المرفق قال الشافعي رحمه الله : يجب إمساس الماء لطرف العظم ، وذلك لأن غسل المرفق لما كان واجباً والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين ، فإذا وجب إمساس الماء للملتقى العظمين وجب إمساس الماء لطرف العظم الثاني لامحالة .

(المسألة الثانية والثلاثون) تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب ، وقال أحمد :

هو واجب . لنا أنه تعالى ذكر الأيدي والأرجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى ، وذلك يدل على أن الواجب هو غسل اليدين بأي صفة كان والله أعلم .

(المسألة الثالثة والثلاثون) السنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف إلى المرفق ، فإن صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف ، فقال بعضهم : هذا لا يجوز لأنه تعالى قال (وأيديكم إلى المرافق) لجعل المرافق غاية الغسل ، لجعله مبدأ التسيل خلاف الآية فوجب أن لا يجوز . وقال جمهور الفقهاء : أنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركا للسنة .

(المسألة الرابعة والثلاثون) لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله (وأيديكم إلى المرافق) كما أنه لو نبت على الكف أصبح زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الآية .

(المسألة الخامسة والثلاثون) قوله تعالى (إلى المرافق) يقتضي تحديد الأمر لاتحديد المأمور به ، يعني أن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ، فيجب الغسل محذود بهذا الحد ، فيجب الواجب هو هذا القدر فقط ، أما نفس الغسل فغير محذود بهذا الحد لأنه ثبت بالأخبار أن تطويل الغرة سنة مؤكدة .

(المسألة السادسة والثلاثون) قال الشافعي رحمه الله : الواجب في مسح الرأس أقل شيء يسمى مسحا للرأس ، وقال مالك : يجب مسح الكل ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : الواجب مسح ربع الرأس . حجة الشافعي أنه لو قال : مسحت المنديل ، فهذا لا يصدق إلا عند مسحه بالكلية أما لو قال : مسحت يدي بالمنديل فهذا يكتفي في صدقه مسح اليدين بجزء من أجزاء ذلك المنديل .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وامسحوا برؤوسكم) يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من أجزاء الرأس ، ثم ذلك الجزء غير مقدر في الآية ، فإن أوجبت تقديره بمقدار معين لم يمكن تعيين ذلك المقدار لإبدليل متغير لهذه الآية ، فيلزم صيرورة الآية بمجلة وهو خلاف الأصل ، وإن قلنا : أنه يكفي فيه إرضاع المسح على أي جزء كان من أجزاء الرأس كانت الآية مينة مفيدة ، ومعلوم أن محل الآية على محل تبقى الآية معه مفيدة أولى من حملها على محل تبقى الآية معه بمجلة ، فكان المصير إلى ما قلناه أولى . وهذا استنباط حسن من الآية .

(المسألة السابعة والثلاثون) لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة ، وقال الأوزاعي والثوري وأحمد : يجوز . لنا أن الآية دالة على أنه يجب المسح على الرأس ، ومسح العمامة ليس مسحاً للرأس

واحتجوا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة .

جوابنا : لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة .

(المسألة الثامنة والثلاثون) اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما ، فقلل القفال في تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر : أن الواجب فيهما المسح ، وهو مذهب الإمامية من الشيعة . وقال جمهور الفقهاء والمفسرين : فرضهما الغسل ، وقال داود الأصمغاني : يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية . وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري : المكلف يختار بين المسح والغسل .

حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين في قوله (وأرجلكم) قرأ ابن كثير وحزمة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجهر ، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية خصص عنه بالنصب ، فنقول : أما القراءة بالجهر فهي تقتضي كون الأرجل مطووعة على الرقوس ، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذا كسر على الجوار كما في قوله : جهر ضب خرب ، وقوله

كبير أناس في مجاد مزمل

قلنا : هذا باطل من وجوه : الأول : أن الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لأجل الضرورة في الشعر ، وكلام الله يجب تنزيهه عنه . وثانيها : أن الكسر إنما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله : جهر ضب خرب ، فإن من المعلوم بالضرورة أن الحرب لا يكون نعتا لضب بل للجهر ، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل . وثالثها : أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف العطف ، وأما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب ، وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضاً : إنها توجب المسح . وذلك لأن قوله (وامسحوا برؤوسكم) فروعكم في محل النصب ولكن لا يجوز بالباء ، فإذا عطفت الأرجل على الرأس جاز في الأرجل النصب عطفا على محل الرأس ، والجهر عطفا على الظاهر ، وهذا مذهب مشهور للنحاة .

إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو قوله (فاغسلوا) لكن العاملان إذا اجتماعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى ، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ثبت أن قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً ، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ، ثم قالوا : ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنها بأسرها من باب الأحاد ، ونسخ القرآن

بضم الواحد لا يجوز .

واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين : الأول : أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب غسل ، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس ، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه ، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها ، والثاني : أن فرض الرجلين محدود إلى الكمين ، والتحديد إنما جاء في الغسل لافي المسح ، والقوم أجازوا عنه بوجهين : الأول : أن الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم ، وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين ، والثاني : أنهم سلبوا أن الكمين عبارة عن العظمين النابتين من جانبي الساق ، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلى هذين الموضعين ، وخيئت لا يبق هذا السؤال .

(المسألة الثامنة والثلاثون) من ذهب جمهور الفقهاء أن الكمين عبارة عن العظمين النابتين من جانبي الساق ، وقالت الامامية وكل من ذهب إلى وجوب المسح : إن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله . وكان الأصمعي يختار هذا القول ويقول : الطرفان النابتان يسميان المتجمين . هكذا رواه الثقال في تفسيره .

حجة الجمهور وجوه : الأول : أنه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعباً واحداً ، فكان ينبغي أن يقال : وأرجلكم إلى الكعاب ، كأنه لما كان الحاصل في كل يدم رقاً واحداً لا جرم قال (وأيديك إلى المرافق) والثاني : أن العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرف إلا المشركون ، والعظمان النابتان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل أحد ، ومناطق التكليف العامة يجب أن يكون أمراً ظاهراً ، لا أمراً خفياً . الثالث : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أصقروا الكعاب بالكعاب» ولا شك أن المراد ما ذكرناه . الرابع : أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ، ومنه جارية كاعب اذا تأنديها ، ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع . حجة الامامية : أن اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في أرجل جميع الحيوانات ، فوجب أن يكون في حق الانسان كذلك ، وأيضا المفصل يسمى كعباً ، ومنه كعوب الرمح لمفاصله ، وفي وسط القدم مفصل ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

والجواب : أن مناطق التكليف الظاهرة يجب أن يكون شيئاً ظاهراً ، والذي ذكرناه أظهر ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

(المسألة الأربعون) أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين ، وأطبقت الشيعة والخوارج على إنكاره ، واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) يقتضى إما غسل الرجلين أو مسحهما ، والمسح على الخفين ليس مسحاً للرجلين ولا غسلهما ، فوجب أن لا يجوز بحكم نص هذه الآية ، ثم قالوا : إن القائلين بجواز المسح على الخفين إنما يقولون على الخبر ، لكن الرجوع إلى القرآن أولى من الرجوع إلى هذا الخبر ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز ، والثاني : أن هذه الآية في سورة المائدة ، وأجمع المفسرون على أن هذه السورة لا منسوخ فيها البتة إلا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتحلوا شعائر الله) فإن بعضهم قال : هذه الآية منسوخة ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن وجوب غسل الرجلين منسوخ ، والثالث : أن خبر المسح على الخفين بتقدير أنه كان متقدماً على نزول الآية كان خبر الواحد منسوخاً بالقرآن ، ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخاً للقرآن ، ولا شك أن الأول أولى لوجوه : الأول : أن ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد أولى من العكس ، وثانيها : أن العمل بالآية أقرب إلى الاحتياط ، وثالثها : أنه قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال وإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلا فردوه ، وذلك يقتضى تقديم القرآن على الخبر ، ورابعها : أن قصة معاذ تقتضى تقديم القرآن على الخبر .

(الوجه الرابع) في بيان ضعف هذا الخبر : أن العلماء اختلفوا فيه ، فمن عاتبة رضى الله عنها أنها قالت : لأن قطع قدمي أحب إلى من أن أمسح على الخفين ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : لأن أمسح على جلد حمار أحب إلى من أن أمسح على الخفين ، وأما مالك فأحدى الروايتين عنه أنه أنكر جواز المسح على الخفين ، ولا نزاع أنه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة ، فلو لا أنه عرف فيه ضعفاً وإلا لما قال ذلك ، والرواية الثانية عن مالك أنه ما أباح المسح على الخفين للقيم ، وأباحه للسافر مهما شاء من غير تقدير فيه .

وأما الشافعى وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء فانهم جوزوه للسافر ثلاثة أيام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس . وقال الحسن البصرى : ابتداءه من وقت لبس الخفين ، وقال الأوزاعى وأحمد : يعتبر وقت المسح بعد الحدث ، قالوا : فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على أن الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة ، وإذا كان كذلك وجب القول بأن هذه الأقوال لما تمارضت تساقطت ، وعند ذلك يجب الرجوع إلى ظاهر كتاب الله تعالى . الخامس : أن الحاجة إلى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين ، فلو كان ذلك مشروطاً لعرفه الكل ، وبلغ

وَلِإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا

مبلغ التواتر، ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر ضعفه، فهذا جملة كلام من أنكر المسح على الخفين . وأما الفقهاء فقالوا : ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباين إنكار ، فكان ذلك إجماعا من الصحابة ، فهذا أقوى ما يقال فيه . وقال الحسن البصري : حدثني سبعون من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الخفين ، وأما إنكار ابن عباس رضى الله عنهما فروى أن عكرمة روى ذلك عنه ، فلما سئل ابن عباس عنه قال : كذب على . وقال عطاء : كان ابن عمر يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم ، وأما عائشة رضى الله عنها فروى أن شرح بن هاني قال : سألتها عن مسح الخفين فقالت : اذهب الى علي فأسأله فإنه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في أسفاره ، قال : فسأته فقال امسح ، وهذا يدل على أن عائشة تركت ذلك الانكار .

«المسألة الحادية والأربعون» رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس . فإن لم يكن معه من يوضئه أو ييممه يسقط عنه ذلك أيضا ، لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) مشروط بالقدرة عليه لاعماله ، فاذا فانت القدرة سقط التكليف ، فهذا جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء .

قوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) قال الزجاج : معناه فطهروا ، إلا أن التاء تدغم في الطاء لأنهما من مكان واحد ، فاذا أدغمت التاء في الطاء سكن أول الكلمة فزيد فيها ألف الوصل لينجذا بها . فقيل : اطهروا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى ، وهي الغسل من الجنابة وفيه مسائل :

«المسألة الأولى» لحصول الجنابة سببان : الأول : نزول المني . قال عليه الصلاة والسلام «إنما الماء من الماء» والثاني : التقاء الختانين ، وقال زيد بن ثابت ومعاذ وأبو سعيد الخدري : لا يجب الغسل إلا عند نزول الماء . لنا قوله عليه الصلاة والسلام «إذا التقي الختانان وجب الغسل» واعلم أن ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة . وأما ختان المرأة فاعلم أن شفرها يحيطان بثلاثة أشياء : قبة في أسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد ، وقبة أخرى فوق هذه مثل إحليل الذكر وهي مخرج البول لاغير ، والثالث فوق قبة البول موضع

ختانها ، وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرق الديك ، وقطع هذه الجلدة هو ختانها ، فإذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه .

(المسألة الثانية) قوله (فاطهروا) أمر بالطهارة على الإطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بمعضو معين دون عضو ، فكان ذلك أمرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الإطلاق ، ولأن الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الأعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الأعضاء على التبيين ، فههنا لما لم يذكر شيئا من الأعضاء على التبيين علم أن هذا الأمر أمر بطهارة كل البدن .

واعلم أن هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع آخر (ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تمسكوا) (المسألة الثالثة) الدالك غير واجب في الفسل ، وقال مالك رحمه الله : واجب . لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بتطهير البدن ، وتطهير البدن لا يعتبر فيه التلك بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال قال «أما أنا فأحى على رأسى ثلاث حثيات خفيفات من الماء فإذا أنا قد طهرت» أثبت حصول الطهارة بدون الدالك ، فدل على أن التطهير لا يتوقف على التلك .

(المسألة الرابعة) لا يجوز للجنب من المصصف . وقال داود : يجوز . لنا قوله (فاطهروا) فدل على أنه ليس بطاهر ، وإلا لكان ذلك أمرا بتطهير الطاهر وإنه غير جائز ، وإذا لم يكن طاهرا لم يجزه من المصصف لقوله تعالى (لا يمسه إلا المطهرون) .

(المسألة الخامسة) لا يجب تقديم الوضوء على الفسل ، وقال أبو ثور وداود : يجب . لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير ، والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ، ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحى على رأسى ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت» .

(المسألة السادسة) قال الشافعى رحمه الله : المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الفسل ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : هما واجبان .

حجة الشافعى قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحى على رأسى ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت» وحجة أبى حنيفة الآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فاطهروا) وهذا أمر بأن يطهروا أنفسهم ، وتطهير النفس لا يحصل إلا بتطهير جميع أجزاء النفس ، ترك العمل به في الأجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها ، وداخل الفم والأنف يمكن تطهيرهما ، فوجب بقاؤهما تحت النص ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «بلوا الشعر واتقوا البشرة» فإن تحت كل شعرة جنابة فقوله «بلوا الشعر» يدخل فيه الأنف لأن في داخله شعرا ، وقوله «واتقوا البشرة» يدخل فيه جلدة داخل الفم .

وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ

(المسألة الرابعة) شعر الرأس إن كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر ، فإن كان ذلك يمنع من وصول الماء إلى جلدة الرأس وجب قصه ، وقال مالك لا يجب ، وإن كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي : يجب . لنا أن قوله (فاطهروا) عبارة عن إيصال الماء إلى جميع أجزاء البدن ، فإن كان شد بعض الشعور ببعض مانعا منه وجب إزالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع ، فإن لم يكن مانعا منه لم يجب إزالته ، لأن ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة إليه .

(المسألة الثامنة) قال الأكرتون : لارتتيب في الفسل ، وقال اسحق : تجب البداة بأعلى البدن لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير المطلق ، وذلك حاصل بإيصال الماء إلى كل البدن ، فإذا حصل التطهير وجب أن يكون كافيا في الخروج عن المهدة .

قوله تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) يجوز للمريض أن يقيم لقوله تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر) ولا يجوز أن يقال : إنه شرط فيه عدم الماء ، لأن عدم الماء يبيح التيمم ، فلامعنى لضمه إلى المرض ، وإنما يرجع قوله (ظلمتموها ماء) إلى المسافرين .

(المسألة الثانية) المرض على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يخاف الضرر والتلف ، فهنا يجوز التيمم بالاتفاق . الثاني : أن لا يخاف الضرر ولا التلف ، فهنا قال الشافعي : لا يجوز التيمم ، وقال مالك وداود يجوز ، وحجتها أن قوله (وإن كنتم مرضى) يتناول جميع أنواع المرض . الثالث : أن يخاف الزيادة في الملة ويطه المرض ، فهنا يجوز له التيمم على أصح قولي الشافعي رحمه الله . وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ، والدليل عليه عموم قوله (وإن كنتم مرضى) الرابع : أن يخاف بقاء شين على شيء من أعضائه ، قال في الجديد : لا يتيمم : وقال في القديم يتيمم . وهو الأصح لأنه هو المطابق للآية .

(المسألة الثالثة) أن كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسد مدون بعض ، فقال الشافعي رحمه الله : إنه يفضل مالا ضرر عليه ثم يتيمم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : أن كان

أكثر البدن صحيفا غسل الصحيح دون التيمم، وإن كان أكثره جريما يكفيه التيمم. حجة الشافعي رحمه الله الاخذ بالاحتياط، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الله تعالى جعل المرض أحد أسباب جواز التيمم، والمرضى إذا كان حالا في بعض أعضائه فهو مريض فكان داخل تحت الآية (المسألة الرابعة) لو ألصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء إلى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف، قال الشافعي رحمه الله: يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب إليه، وقال الأكثرون: لا يجب. حجة الشافعي رعاية الاحتياط، وحجة الجمهور أن مدار الأمر في التيمم على التخفيف وإزالة الحرج على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فأجاب نزع اللصوق حرج، فوجب أن لا يجب.

(المسألة الخامسة) يجوز التيمم في السفر القصير، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا: لا يجوز. لنا أن قوله تعالى (أو على سفر) مطلق وليس فيه تفصيل أن السفر هل هو طويل أو قصير، ولتقابل أن يقول: إذا قلنا السفر الطويل والقصير سيان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا وجب أن تقول: المرض الحفيف والشديد سيان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا، ويدل أيضا على أن السفر القصير يبيح التيمم ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه انصرف من قومه فبلغ موضعا مشرقا على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم، قال له مولا: أتتيمم وها هي تنظر إليك جدران المدينة! قال: أو أعيش حتى أبلغها، وتيمم وصلى، ودخل المدينة والشمس حية يعشاء وما أعاد الصلاة..

(المسألة السادسة) المسافر إذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له أن يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ولأن فرض الوضوء سقط عنه إذا أضر بماله، بدليل أنه إذا لم يجد الماء إلا بشئ كثير لم يجب عليه الوضوء، فإذا أضر بنفسه كان أولى.

(المسألة السابعة) إذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشا مشرقا على الهلاك يجوز له التيمم لأن ذلك الماء واجب الصرف إلى ذلك الحيوان، لأن حتى الحيوان مقدم على الصلاة، ألا ترى أنه يجوز له قطع الصلاة عند إشراف صبي أو أمي على غرق أو حرق، فإذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدم، فدخل حيثئذ تحت قوله (فلم يحملوا ماء فتييموا).

(المسألة الثامنة) إذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء، ولا يمكنه أن يشتري إلا بالنابذ الفاحش جاز التيمم له: لأن قوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) رفع عنه تحمل النابذ الفاحش، وحيثئذ يكون كالفائد للبلاء فدخل تحت قوله (فلم يحملوا ماء فتييموا) وكذا القول إذا كان يباع

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾

الماء بضمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن ، أو كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج إليه حاجة ضرورية ، فأما إذا كان واجداً ثمن المثل ولم يكن به إليه حاجة ضرورية فهذا يجب شراء الماء .

(المسألة التاسعة) إذا ذهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم ، قال أصحابنا : يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء ، لأن المنة في قبول الهبة شاقة ، وأنا أنعجب منهم فانهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سبباً لجواز التيمم فلم يجدوا خوف زيادة الألم في المرض سبباً لجواز التيمم (المسألة العاشرة) إذا أعييرته اللو والرشاء ، فهنا الآكثرون قالوا : لا يجوز له التيمم ، لأن

المنة في هذه الاعارة قليلة ، وكان هذا الانسان واجداً للماء من غير حرج فلم يجوز له التيمم لأن قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ دليل على أنه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء .

(المسألة الحادية عشرة) قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) كناية عن قضاء الحاجة ، وأكثر العلماء أخفوا به كل ما يخرج من السيلين سواء كان معتاداً أو نادراً لدلالة الأحاديث عليه .

(المسألة الثانية عشر) قال الشافعي رحمه الله : الاستنجاء واجب إما بالماء وإما بالأحجار وقال أبو حنيفة رحمه الله : غير واجب .

حجة الشافعي قوله : فليستج بثلاثة أحجار ، وحجة أبي حنيفة أنه تعالى قال (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب عند المجيء من الغائط الوضوء أو التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث ، وذلك يدل على أنه غير واجب .

(المسألة الثالثة عشرة) لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله ، ولا ينقض عند أبي حنيفة رحمه الله .

(المسألة الرابعة عشرة) ظاهر قوله (أو لامستم النساء) يدل على انتقاض وضوء اللامس ، أما انتقاض وضوء الملموس فغير مأخوذ من الآية ، بل إنما أخذ من الخبر ، أو من القياس الجلي .

قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ وفيه مسائل ، وهي محصورة في نوعين : أحدهما : الكلام في أن الماء المطهر مأمور ؟ والثاني : الكلام في أن التيمم كيف هو ؟ أما النوع الأول ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الوضوء بالماء المستخن جائز ولا يكره ، وقال مجاهد : يكره . لنا وجهان : الأول : قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ والغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو وقد أتى به

فيخرج عن المهددة . الثاني : أنه قال (لم يجدوا ماءً فتيّموا) علق جواز التيمم بفقدان الماء ، وهما لم يحصل فقدان الماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم .

(المسألة الثانية) قال أصحابنا : الماء إذا قصد تسميته في الإناء كره الوضوء به ، وقال أبو حنيفة وأحمد جميعاً : لا يكره . حجة أصحابنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من أغتسل بماء شمس فأصابه وضغ فلا يلومن إلا نفسه» ومن أصحابنا من قال : لا يكره ذلك من جهة الشرع ، بل من جهة الطب . وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه أمر بالفسل في قوله (فاغسلوا وجوهكم) وهذا غسل فيكون كافياً ، الثاني أنه واجد للماء فلم يجزله التيمم .

(المسألة الثالثة) لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرک ، وكذا لا يكره الوضوء بالماء الذي يكون في أواني المشرکين . وقال أحمد واسحق لا يجوز . لنا أنه أمر بالفسل وقد أدى بولائه واجد للماء فلا يتيمم . وروى أنه عليه الصلاة والسلام توساً من مزادة مشركة ، وتوساً محرر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية .

(المسألة الرابعة) يجوز الوضوء بماء البحر . وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز . لنا أنه أمر بالفسل وقد أدى به ، ولأن شرط جواز التيمم عدم الماء ، ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء . (المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز الوضوء بنبذ التمر . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز ذلك في السفر . حجة الشافعي قوله (لم يجدوا ماءً فتيّموا) أوجب الشارع عند عدم الماء التيمم ، وعند الخصم يجوز له أن ترك التيمم بل يجب ، وذلك بأن يتوساً بنبذ التمر ، فكان ذلك على خلاف الآية ، فإن تمسكوا بقصة الجن قلنا : قيل إن ذلك كان ماءً نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة ، وأيضاً قصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر منازل من القرآن ، فجعل هذا ناسخاً لذلك أولى .

(المسألة السادسة) ذهب الأوزاعي والاصم إلى أنه يجوز الوضوء والفسل بجميع المائعات الطاهرة . وقال الآكثرون : لا يجوز . لنا أن عند عدم الماء أوجب الله التيمم ، وتجوز الوضوء بسائر المائعات يطل ذلك . احتجوا بأن قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) أمر بمطلق الفسل ، وإيراد المائع على المضمر يسمى غسلاً كقول الشاعر :

فياحسناً إذ يفسل اليمع كلها

وإذا كان الفسل اسماً للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل بسائر المائعات كان قوله (فاغسلوا) إذناً في الوضوء بكل المائعات .

قلنا : هذا مطلق ، والدليل الذي ذكرناه مقيد ، وحمل المطلق على المقيد هو الواجب .

(المسألة السابعة) قال الشافعي رحمه الله : الماء المتغير بالزعفران تغيراً فاحشاً لا يجوز الوضوء به . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز : حجة الشافعي أن مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الإطلاق فواجده غير واجد للماء ، فوجب أن يجب عليه التيمم ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن واجده واجد للماء لأن الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة ، فكان أصل الماء موجوداً لأحالة ، فواجده يكون واجداً للماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم لقوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ علق جواز التيمم بعدم الماء .

(المسألة الثامنة) الماء الذي تغير وتغير بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتغير ماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم عند وجوده .

(المسألة التاسعة) قال مالك وداود : الماء المستعمل في الوضوء يبقى طاهراً طهوراً ، وهو قول قديم للشافعي رحمه الله ، والقول الجديد للشافعي أنه لم يبق طهوراً ولكنه طاهر ، وهو قول محمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة رحمه الله في أكثر الروايات أنه نجس . حجة مالك أن جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء ، وهو قوله ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ وواجد الماء المستعمل واجد للماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم ، وإذا لم يجز التيمم جازله التوضؤ ، لأنه لا قائل بالفرق . وأيضاً قال تعالى ﴿وأزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ والظهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضحك والقتول والأكل والشروب ، والتكرار إنما يحصل إذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة أخرى .

(المسألة العاشرة) قال مالك : الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة بقي طاهراً طهوراً سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين . وقال الشافعي رحمه الله : إن كان أقل من التلثين ينجس . وقال أبو حنيفة : إن كان أقل من عشرة في عشرة ينجس . حجة مالك أن الله جعل في هذه الآية عدم الماء شرطاً لجواز التيمم ، وواجد هذا الماء الذي فيه النزاع واجد للماء ، فوجب أن لا يجوز له التيمم . أقصى ما في الباب أن يقال : هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيراً ، إلا أننا نقول : العام حجة في غير محل التخصيص ، وأيضاً قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ أمر بمطلق الغسل ، ترك العمل به في سائر المسائعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة ، فيبقى حجة في الباقي . وقال مالك رحمه الله : ثم تأيد التسك بهذه الآية بقوله

عليه الصلاة والسلام «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه» ولا يعارض هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً» لأن القرآن أولى من خبر الواحد، والمنطوق أولى من المقهور.

(المسألة الحادية عشرة) يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب. وقال أحمد وإسحق: لا يجوز بفضل ماء المرأة إذا خلت به، وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب. لنا قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) ووجد هذا الماء ووجد للباء فلم يجر له التيمم، وإذا لم يجر له ذلك جاز له الوضوء لأنه لا قائل بالفروق.

(المسألة الثانية عشرة) أسأر السباع طاهرة مطهرة، وكذا سؤر الحمار. وقال أبو حنيفة رحمه الله: نجسة. لنا أن ووجد هذا السؤر ووجد للباء فلم يجر له التيمم، ولأن قوله (فاغسلوا) يتناول جميع أنواع الماء على ما تقدم تقريره من الوجهين.

(المسألة الثالثة عشرة) الماء إذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهراً طهوراً عند الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس. لنا أنه ووجد للباء فلم يجر له التيمم، ولأنه أمر بالفصل وقد أتى به نخرج عن العدة:

(المسألة الرابعة عشرة) الماء الذي تفتت الأوراق فيه، للناس فيه تقاصيل، لكن هذه الآية دالة على كونه طاهراً مطهراً ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق، وبالجملة فهذه الآية دالة على أنه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طاهراً طهوراً.

(النوع الثاني) من المسائل المستخرجة من هذه الآية من مسائل التيمم.

(المسألة الأولى) قال الشافعي وأبو حنيفة والأكثرون رحمهم الله: لا بد في التيمم من التربة، وقال زفر رحمه الله لا يجب. لنا قوله تعالى (فتيمموا) والتيمم عبارة عن القصد، فدل على أنه لا بد من التربة.

(المسألة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة: يجب تيمم اليدين إلى المرفقين، وعن علي وابن عباس إلى الرسغين، وعن مالك إلى الكوعين، وعن الزهري إلى الآباط.

لنا: اليد اسم لهذا العضو إلى الإبط فقوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) يقتضي المسح إلى الإبطين، تركنا العمل بهذا النص في المضدين لأننا نعلم أن التيمم بدل عن الوضوء. ومبناه على التخفيف بدليل أن الواجب تطهير أعضاء أربعة في الوضوء، وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى في آية التيمم (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) فإذا كان المضدان

غير معتبرين في الوضوء، فبأن لا يكونا معتبرين في التيمم أولى، وإذا خرج المضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقى اليدان إلى المرفقين فيه، فالحاصل أنه تعالى إنما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لأنه بدل عن الوضوء، فتقيده بهما في الوضوء يقتضي عن ذكر هذا التقييد في التيمم.

(المسألة الثالثة) يجب استيعاب العضوين في التيمم. ونقل الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا نيم الأكر جاز.

لنا قوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين، وذلك لا يحصل إلا بالاستيعاب، ولقاتل أن يقول: قد ذكرتم في قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) أن الباء تفيد التبويض فكذا هنا.

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله: إذا وضع يده على الأرض فإلم يعلق يده شيء من النبار لم يجزه، وهو قول أبي يوسف رحمه الله. وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله يجزئه. لنا قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «منه» تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب كما أن من قال: فلان يمسح من الدهن أفاد هذا المعنى، وقد بالنفا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم من سورة النساء والله أعلم.

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله: لا يجوز التيمم إلا بالتراب الخالص، وهو قول أبي يوسف رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز بالتراب وبالرمل والخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ.

لنا ما روى أن ابن عباس قال: الصعيد هو التراب، وأيضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى، فوجب الاختصار فيه على مورد النص، والنص المفصل إنما ورد في التراب. قال عليه الصلاة والسلام «التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج» وقال «جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا» والله أعلم.

(المسألة السادسة) لو وقف على مهب الريح فسفت الريح التراب عليه فأمر يده عليه أولم يمر ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أنه لا يصح. وقال بعض المحققين يكفي، لأنه لما وصل النبار إلى أعضائه ثم أمر النبار على تلك الأجزاء قد قصد إلى استعمال الصعيد الطيب في أعضائه فكان كافيا.

(المسألة السابعة) المذهب أنه إذا نيمه غيره صح، وقيل لا يصح لأن قوله (تيمموا) أمر

له بالفعل ولم يوجد .

﴿المسألة الثامنة﴾ قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز التيمم إلا بعد دخول وقت الصلاة . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز .

لنا قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إلى قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ والقيام إلى الصلاة إنما يكون بعد دخول وقتها .

﴿المسألة التاسعة﴾ إذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز له أن يتيمم ، وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجوز . حجة أبي يوسف قوله تعالى ﴿تَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ والتبار المنفصل عن التراب لا يقال إنه صعيد طيب ، فوجب أن لا يجزى .

﴿المسألة العاشرة﴾ لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى ﴿تَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ والنجس لا يكون طيبا .

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قال الشافعي رحمه الله : المسافر إذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له التيمم إلا بعد الطلب عن اليمين واليسار ، وإن كان هناك واد هبط إليه ، وإن كان جبل صعدة . وقال أبو حنيفة رحمه الله : إذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه .

لنا قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ جعل عدم وجدان الماء شرطاً لجواز التيمم ، وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب ، فدل هذا على أنه لا بد من تقديم الطلب .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ لا يصح الطلب إلا بعد دخول وقت الصلاة ، فإن طلب قبله يلزمه الطلب ثانياً بعد دخول الوقت ، إلا أن يحصل عنده يقين أن الأمر بقي كما كان ولم يتغير .

لنا قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إلى قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ فقوله ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ عبارة عن دخول الوقت ، فوجب أن يكون قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾ عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت ، وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت ، فعلينا أنه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء . وأما التيمم بدلا عن النسل في حق الجنب فمن علي وابن عباس جوازه ، وهو قول أكثر الفقهاء . وعن عمر وابن مسعود أنه لا يجوز .

لنا أن قوله : إما أن يكون مختصا بالجماع أو يدخل فيه الجماع ، فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله ﴿أَوْ لَامِسْمَ السَّاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

لا يصير قادراً على استعمال الماء ، وما لم يصير قادراً على استعمال الماء لا تبطل صلاته ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فيكون دوراً وهو باطل . واهة أعلم

(المسألة التاسعة عشرة) لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الإعادة على أحد قولَي الشافعي رحمه الله ، وهو قول أحمد وأبي يوسف ، والقول الثاني أنه لا يلزمه ، وهو قول مالك وأبي حنيفة . حجة القول الثاني أنه عاجز عن الماء لأن عدم الماء كما أنه سبب للمعجز عن استعمال الماء ، فكذلك النسيان سبب للمعجز ، ثبت أنه عند النسيان عاجز فيه ، فدخل تحت قوله (ظلم تجدوا ماء فقيموا) وحجة القول الأول أنه غير مطبور في ذلك النسيان .

(المسألة العشرون) إذا ضل رحله في الرحا فبقي الخلاف المذكور ، والأول أن لا تجب الإعادة .

(المسألة الحادية والعشرون) إذا نسي كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب ظم بعده وتيمم وصلى ثم وجده ، قالوا كثيرون على أنه يجب الإعادة لأن المنز ضعيف . وقال قوم : لا يجب الإعادة ، لأنه لما استقصى في الطلب صار عاجزاً عن استعمال الماء فدخل تحت قوله (ظلم تجدوا ماء فقيموا صعيداً طيباً) .

(المسألة الثانية والعشرون) لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في برء مجنبه يمكن استعمال ذلك الماء ، فإن كان قد عليه أولاً ثم نسيه فهو كالو نسي الماء في رحله ، وإن لم يكن عالماً بها قط ، فإن كان عليها علامة ظاهرة لزمه الإعادة ، وإن لم يكن عليها علامة فلا إعادة لأنه عاجز عن استعمال الماء ، فدخل تحت قوله (ظلم تجدوا ماء فقيموا صعيداً طيباً) فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية ، وهي مائة مسألة ، وقد كتبتها في موضع ما كان معنا شيء من الكتب الفقهية المهمة ، وكان القلب مشوشاً بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين . فقلنا الله تعالى أن يكفيننا شرهم ، وأن يجعل كدنا في استنباط أحكام الله من نص الله سيلاً لرجحان الحسنات على السيئات انه أكرم مأمول وأكرم مسئول .

قوله تعالى ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ﴾
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه تعالى مرید، وهذا متفق عليه بين الأئمة، إلا أنهم اختلفوا في تفسير كونه مریدا، فقال الحسن النجار: أنه مرید بمعنى أنه غير مغلوب ولا مكروه، وعلى هذا التقدير فكونه تعالى «مریدا» صفة سلبية، ومنهم من قال: أنه صفة ثبوتية، ثم اختلفوا فقال بعضهم: معنى كونه مریدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها، ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها، وهو قول الجاحظ وأبي قاسم الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وقال الباقر: كونه مریدا صفة زائدة على العلم، وهو الذي سميناه بالداعي، ثم منهم من قال: أنه مرید لذاته، وهذه هي الرواية الثانية عن الحسن النجار. وقال آخرون: أنه مرید بارادة، ثم قال أصحابنا: مرید بارادة قديمة. قالت المعتزلة البصرية: مرید بارادة محدثة لافي محله وقالت الكرامية: مرید بارادة محدثة بذاته وافته أعلم.

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: دلت الآية على أن تكليف مالا يطابق لا يوجد لأنه تعالى أخبر أنه ما جعل عليكم في الدين من حرج، ومعلوم أن تكليف مالا يطابق أشد أنواع الحرج. قال أصحابنا: لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزكم ما ألزمتوه علينا.

(المسألة الثالثة) أعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع، وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة، ويدل عليه هذه الآية فإنه تعالى قال (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ويدل عليه أيضا أن دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام «مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا» وأما بيان أن الأصل في المنافع الإباحة فوجوه: أحدها: قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جعيما وثانيا: قوله (أحل لكم الطيبات) وقد بينا أن المراد من الطيبات المستندات والأشياء التي ينتفع بها، وإذا ثبت هذان الأصلان فمقد هذا قال فناء القياس: لا حاجة البتة أصلا إلى القياس في الشرع؛ لأن كل حادثة تقع حكمها المفصل إن كان مذكورا في الكتاب والسنة فذلك هو المراد وإن لم يكن كذلك، فإن كان من باب المضار حرمنه بالدلائل الدالة على أن الأصل في المضار الحرمه، وإن كان من باب المنافع أبجته بالدلائل الدالة على إباحة المنافع، وليس لأحد أن يقدح في هذين الأصلين بشيء من الأقية لأن القياس المعارض لهما يكون قياسا واقعيا في مقابلة النص، وإنه مردود، فكان باطلا.

(المسألة الرابعة) قوله (ولكن يريد ليظهركم) اختلفوا في تفسير هذا التطهير، فقال جمهور

أهل النظر من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله : إن عند خروج الحدث تنجس الأعضاء نجاسة حكيمة ، فالمنصود من هذا التطهير إزالة تلك النجاسة الحكيمة ، وهذا الكلام عندنا بعيد جداً ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة «إنما» للصرح ، وهذا يدل على أن المؤمن لا تنجس أعضاؤه البتة . الثاني : قوله عليه السلام «المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً» فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوه . الثالث : أجمعت الأمة على أن بدن المحدث لو كان رطباً فأصابه ثوب لم ينجس ، ولو حمله إنسان وصلى لم يفسد صلاته ، وذلك يدل على أنه لا نجاسة في أعضاء المحدث . الرابع : أن الحدث لو كان يوجب نجاسة الأعضاء الأربعة ثم كان تطهير الأعضاء الأربعة يوجب طهارة كل الأعضاء لوجب أن لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . الخامس : أن خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر السادس : أن قوله (ولكن يريد يطهركم) مذكور عقيب التيمم ، ومن المعلوم بالضرورة أن التيمم زيادة في التقدير وإزالة الرضاة والنفاقة ، وأنه لا يزيل شيئاً من النجاسات أصلاً ، السابع : أن المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ، ومعلوم أن هذا المسح لا يزيل شيئاً البتة عن الرجلين ، الثامن : أن الذي يراد زواله إن كان من جملة الاجسام فالجس يشهد بطلان ذلك ، وإن كان من جملة الاعراض فهو محال ، لأن انتقال الاعراض محال ، ثبت بهذه الوجوه أن الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد .

(الوجه الثاني) في تفسير هذا التطهير أن يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التفرد عن طاعة الله تعالى ، وذلك لأن الكفر والمعاصي نجاسة للأرواح ، فإن النجاسة إنما كانت نجاسة لأنها شيء يراد نفيه وإزالته وتبعيده ، والكفر والمعاصي كذلك . فكانت نجاسات روحانية ، وكان أن إزالة النجاسات الجسدية تسمى طهارة فكذلك إزالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ، ولهذا التأويل قال الله تعالى (إنما المشركون نجس) فجعل رأيهم نجاسة ، وقال (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) فجعل برائتهم عن المعاصي طهارة لهم . وقال في حق عيسى عليه السلام (أني متوفيك ورافئك إلى ومطهرك من الذين كفروا) فجعل خلاصه عن طغيانهم وعن تصرفهم فيه تطهيراً له .

وإذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لما أمر العبد بإصباح الماء إلى هذه الأعضاء المخصوصة وكانت هذه الأعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة ، فلما افتاد لهذا التكليف كان ذلك الافتقاد محض اظهار المبردية والافتقاد للرؤية ، فكان هذا الافتقاد قد أزال عن قلبه آثار التفرد فكان ذلك طهارة ، فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة ، وتأكد

وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾

هذا بالأخبار الكثيرة الواردة في أن المؤمن إذا غسل وجهه خرت خطاياه من وجهه ، وكذا القول في يديه ورأسه ورجليه .

واعلم أن هذه القاعدة التي قررناها أصل معتبر في مذهب الشافعي رحمه الله ، وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية في أبواب الطهارة والله أعلم .

أما قوله ﴿وليتم نعمته عليكم﴾ ضيه وجهان : الأول : أن الكلام متعلق بما ذكر من أول السورة الى هنا ، وذلك لأنه تعالى أنعم في أول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ، ثم إنه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء . فكأنه قال : إنما ذكرت ذلك لئتم النعمة المذكورة أولا وهي نعمة الدنيا ، والنعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين . الثاني : أن المراد : وليتم نعمته عليكم أي بالترخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض ، فاستدلوا بذلك على أنه تعالى يخفف عنهم يوم القيامة بأن يغفر عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم .

ثم قال تعالى ﴿لعلكم تشكرون﴾ والكلام في «لعل» مذكور في أول سورة البقرة في قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور﴾

أصل أنه تعالى لما ذكر هذا التكليف أردفه بما يوجب عليهم التقبول والانقياد ، وذلك من وجهين : الأول : كثرة نعمة الله عليهم ، وهو المراد من قوله ﴿واذكروا نعمة الله عليكم﴾ ومعلوم أن كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بمغزمة المنعم والانقياد لأوامره ونواهيهِ وفيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال ﴿واذكروا نعمة الله عليكم﴾ ولم يقل نعم الله عليكم ، لأنه ليس المقصود منه التأمل في أعداد نعم الله ، بل المقصود منه التأمل في جنس نعم الله لأن هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه ، فمن الذي يقدر على إعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والإيصال إلى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة ، فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه

غير الله ، فقوله تعالى (واذكروا نعمت الله) المراد التأمل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره ، وذلك الامتياز هو أنه لا يقدر عليه غيره ، ومعلوم أن النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها آمم وأكمل .

(المسألة الثانية) قوله (واذكروا نعمت الله) مشعر بسبق النسيان ، فكيف يغفل نسيانها مع أنها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاقوات ، إلا أن الجواب عنه أنها لكثرتها وتماقيا صارت كالامر المعتاد ، فصارت غلبة ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ، ولهذا المعنى قال المحققون : انه تعالى إنما كان باطنا لكونه ظاهرا ، وهو المراد من قولهم : سبجان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره .

(السبب الثاني) من الأسباب التي توجب عليهم كونهم متقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واقعه به ، والمواثقة المعاهدة التي قد أحكمت بالعقد على نفسه ، وهذه الآية مشاهدة لقوله في أول السورة (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وللفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الأول : أن المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في أن يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه ، مثل مبايعته مع الانصار في أول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما ، ثم إنه تعالى أضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وقال (من يعط الرسول فقد أعطى الله) ثم إنه تعالى أكد ذلك بأن ذكرهم أنهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا وأطعنا ، ثم حذرهم من نقض تلك المعهود والمواثيق فقال (وانقروا الله ان الله عليم بذات الصدور) يعنى لا تنقضوا تلك المعهود ولا تزموا بقلوبكم على نقضها ، فانه ان خطر ذلك بآلکم فانه يعلم بذلك وكفى به مجازيا . والثاني : قال ابن عباس رضى الله عنهما : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على نبي اسرائيل حين قالوا آمنا بالتوراة وبكل ما فيها ، فلما كان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الاقرار بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والثالث : قال مجاهد والكلبى ومقاتل : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى منهم حين أخرجهم من ظلم آدم عليه السلام وأشدهم على أنفسهم ألست بربكم .

فان قيل : على هذا القول ان بنى آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه ؟ قلنا : لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلًا حصل القطع بمصولة ، وحينئذ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد . الرابع : قال السدى : المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع ، وهو اختيار أكثر المتكلمين .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) هذا أيضا متصل بما قبله ، والمراد حثهم على الاتياد لتكليف الله تعالى .

واعلم أن التكليف وإن كثرت الأثنا محصورة في نوعين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله ، فقوله (كونوا قوامين لله) إشارة الى النوع الأول وهو التعظيم لأمر الله ، ومعنى القيام لله هو أن يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية ، وقوله (شهداء بالقسط) إشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان : الأول : قال عطاء : يقول لانتخاب في شهادتك أهل ودك وقربائك ، ولا تمنع شهادتك أعداءك وأحسادك . الثاني : قال الزجاج : المعنى تبينون عن دين الله ، لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه .

ثم قال تعالى (ولا يجرمكم شَنَاَنُ قوم على أن لا تعدلوا) أى لا يمحسلكم بنقض قوم على أن لا تعدلوا ، وأراد أن لا تعدلوا فيهم لكنه حذف العلم ، وفي الآية قولان : الأول : انهاطامة والمعنى لا يمحسلكم بنقض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم ، بل اعدلوا فيهم وإن أساؤا عليكم ، وأحسنوا إليهم وإن بالنوا في إمحاشكم ، فهذا خطب عام ، ومعناه أمر الله تعالى جميع الخلق بأن لا يماسلوا أحداً إلا على سبيل العدل والانصاف ، وترك الميل والظلم والاعتساف ، والثاني : أنها عتصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام .

فان قيل : فلي هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع أن المسلمين أمروا بقتلهم وسبي ذراريهم وأخذ أموالهم ؟

قلنا : يمكن ظلمهم أيضا من وجوه كثيرة : منها أنهم إذا أظهروا الاسلام لا يقبلوته منهم ، ومنها قتل أولادهم الاطفال لاغتنام الآباء ، ومنها إقناع المشقة بهم ، ومنها نقض عهودهم ، والقول الأول أولى .

ثم قال تعالى (اعدلوا هو أقرب للتقوى) فهاهم أولاعن أن يحملهم البغضاء على ترك العدل

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ١٩
وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ٢٠

ثم استأنف فصرح لهم بالأمر بالعدل تأكيداً وتشديداً، ثم ذكر لهم علة الأمر بالعدل وهو قوله (هو أقرب للتقوى) وظهيره قوله (وأن تغفروا أقرب للتقوى) أى هو أقرب للتقوى، وفيه وجهان الأول: هو أقرب إلى الاتقاء من معاصي الله تعالى، والثاني هو أقرب إلى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله تعالى، فسا الفطن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه.

ثم ذكر الكلام الذي يكون وعداً مع المطيعين ووعيداً للذنبين وهو قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ إن الله خير مما تعملون) يعنى أنه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شئ من أحوالكم.

ثم ذكر وعد المؤمنين فقال تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ فالمغفرة إسقاط السيئات كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) والأجر العظيم إصال الثواب، وقوله (لهم مغفرة وأجر عظيم) فيه وجه: الأول: أنه قال أولاً (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فكانه قيل: وأى شئ. وعدم؟ فقال (لهم مغفرة وأجر عظيم) الثاني: التقدير كأنه قال: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال: لهم مغفرة وأجر عظيم، والثالث أجرى قوله (وعد) مجرى قال، والتقدير: قال الله في الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم، والرابع: أن يكون «وعد» واقفاً على جملة (لهم مغفرة وأجر عظيم) أى وعدم هذا المجموع فان قيل: لم أخبر عن هذا الوعد مع أنه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى؟

قلنا: بل الإخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى، وذلك لأنه أضاع هذا الوعد إلى الله تعالى فقال (وعد الله) والاله هو الذى يكون قادراً على جميع المقنورات علماً بجميع المعلومات غنياً عن كل الحاجات، وهذا يتمتع الخلف في وعده، لأن دخول الخلف إنما يكون أما للجعل حيث ينسى وعده، وإما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده، وأما للبخل حيث يمنه البخل عن الوفاء بالوعد، وإما للحاجة، فإذا كان الإله هو الذى يكون منزهاً عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالاً، فكان الإخبار عن هذا الوعد أؤكد وأقوى من نفس الإخبار عن الموعود به، وأيضاً فلأن هذا الوعد يصل إليه قبل الموت فيفيد السرور عند سكرات الموت فتسهل بسببه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ يَعْبُطُونَ
إِلَيْكُمْ أَيْدِيهِمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١١»

تلك العداثه ، وبعد الموت يسئل عليه بسببه البقاء في ظلة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاحوال .

ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

هذه الآية نص قاطع في أن الخلود ليس إلا للكفار ، لأن قوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، والمصاحبة تقتضى الملازمة كما يقال : أصحاب الصحراء ، أى الملازمون لها .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية وجهان : الأول : أن المشركين في أول الأمر كانوا غاليين ، والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ، ولقد كان المشركون أبدا يريدون إيقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين ، والله تعالى كان يمنهم عن مطلوبهم إلى أن قوى الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى (اذكروا نعمة الله عليكم اذم قوم) وهو المشركون (أن يبسطوا اليكم أيديهم) بالقتل والنهب والنبي فكف الله تعالى بلفظه ورحمته أيدي الكفار عنكم أيها المسلمون ، ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه وعظافته .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ أى كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ، ولا تخافوا أحدا في إقامة طاعات الله تعالى

(الوجه الثانى) أن هذه الآية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس والكلبي ومقاتل : كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى بنى عامر قتلوا بيث معونة إلا ثلاثة نفر : أحدهم عمرو بن أمية الضمري ، وانصرف هو وآخر معه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبراه خبر القوم ، فلحقا رجلين من بنى سليم مصعبا أمينا من النبي صلى الله عليه وسلم قتلاهما ولم يعلم أن مصعبا أمينا ، فجدد قومهما يطلبون الدية ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر وعثمان

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا

وعلى حتى دخلوا على بنى النضير ، وقد كانوا عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى أن يسيئوا في الديارات . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : رجل من أصحابي أصاب رجلين معهما أمان منى فلمنى ديتهما ، فأريد أن تعينونى ، فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ، ثم هموا بالفتك برسول الله وبأصحابه ، فزّل جبريل وأخبره بذلك ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحال مع أصحابه وخرجوا ، فقال اليهود : ان قدورنا قتل ، فأعلمهم الرسول أنه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه . قال عطاء : توامروا على أن يطرحوا عليه رصا أو حجرًا ، وقيل : بل القوا فأخذهم جبريل عليه السلام ، والثانى : قال آخرون : إن الرسول نزل منزلا وتفرق الناس عنه ، وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة ، فجاء أعرابي وسل سيف رسول الله ثم أقبل عليه وقال : من يملك منى ؟ قال : الله ، قالها ثلاثا ، فأسقطه جبريل من يده فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : من يملك منى ؟ فقال لأحد ، ثم صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصحابه فأخبرهم وأبى أن يعاقبه ، وعلى هذين القولين فالمراد من قوله (اذكروا نعمت الله عليكم) تذكير نعمت الله عليهم بدفع الشر والمكرهه عن نبيهم ، فانه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن ، والثالث روى أن المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بسفان ، فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا أوقفنا بهم فى أثناء صلاتهم ، فقيل لهم : إن للمسلمين بعدها صلاة هى أحب اليهم من أبتائهم وآبائهم ، يبنون صلاة العصر ، فهموا بأن يوقفوا بهم اذا قاموا اليها ، فزّل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف .

(المسألة الثانية) يقال : بسط اليه لسانه اذا شتمه ، وبسط اليه يده اذا بطش به . ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به ، ألا ترى أن قولهم : فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد ، (فكف أيديهم عنكم) أى منمها أن تصل اليكم .

قوله تعالى (ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) اعلم أن فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أنه تعالى خاطب المؤمنين فيها تقدم فقال (واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذى واتهمكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا) ثم ذكر الآن أنه أخذ الميثاق من بنى اسرائيل لكنهم قضوه وتركوا الوفاء به ، فلا تكونوا أبا المؤمنين مثل أولئك اليهود فى هذا الخلق الذمى لتلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة

والمسكنة ، والثاني : أنه لما ذكر قوله (اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يسبوا اليكم أيديهم) وقد ذكرنا في بعض الروايات أن هذه الآية نزلت في اليهود ، وأنهم أرادوا إيقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك أتبعه بذكر فضائلهم وبيان أنهم أبدا كانوا موافقين على نقض العهد والمواثيق ، الثالث : أن الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكليف وترك التمرد والمصيان ، فذكر تعالى أنه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا أن عادة الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم ، بل هي عادة جارية له مع جميع عباده

(المسألة الثانية) قال الزجاج : النقيب فيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع ، يقال فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالنقيب عنها ، وبقية الحافظ أي بلغت في النقب إلى آخره ، ومنه النقب من الجرب لأنه داء شديد الدخول ، وذلك لأنه يملأ البعير بالهنا فيوجد طعم القطران في فمه ، والنقبة السراويل بغير رجلين لأنه قد يبولغ في فتحها ونقها ، ويقال : كلب نقيب ، وهو أن ينقب حنجرته لئلا يرفع صوت نباحه ، وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف .

إذا عرفت هذا فنقول : النقيب فيل ، والفعل يحتمل الفاعل والمفعول ، فإن كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها ، وقال أبو مسلم : النقيب هنا فيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم ، ونظيره أنه يقال للضروب : ضريب ، وللقبوت قتل . وقال الأصم : هم المنظور إليهم والمسدد إليهم أمور القوم وتدير مصالحهم .

(المسألة الثالثة) أن بني إسرائيل كانوا اثني عشر سبطا . فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون قسيما لهم وحاكما فيهم . وقال مجاهد والكلي والسدي : أن النقباء بنوا إلى مدينة الجبارين الذين أمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك إلى نبيهم موسى عليه السلام ، فلما ذهبوا إليهم رأوا أجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا فخذثوا قومهم ، وقد نهام موسى عليه السلام أن يحدثوهم ، فتكثروا الميثاق إلا كالب بن يوفنا من سبط يهوذا ، ويوشع ابن نون من سبط أفرائيم بن يوسف ، وهما اللذان قال الله تعالى فيهما (قال رجلا من الذين يخافون) الآية .

وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي
وَعَزَّيْتُمْ وُءُؤْمُومُ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ
السَّبِيلِ ١٢٠

قوله تعالى (وقال الله إني معكم لئن أقمت الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزتموهم وأقرضتم
الله قرضا حسنا لا كفرون عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) في الآية حذف ، والتقدير : وقال الله لهم إني معكم ، إلا أنه حذف ذلك
لاتصال الكلام بذكرهم .

(المسألة الثانية) قوله (إني معكم) خطاب لمن ؟ فيه قولان : الأول : أنه خطاب للقباء ، أي
وقال الله للقباء إني معكم . والثاني : أنه خطاب لكل بني إسرائيل ، وكلاهما محتمل إلا أن الأول
أولى ، لأن الضمير يكون عائداً إلى أقرب المذكورات ، وأقرب المذكور هنا القباء ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) أن الكلام قد تم ضد قوله (وقال الله إني معكم) والمعنى إني معكم بالعلم
والقدرة فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم ، قوله (إني
معكم) مقدمة معتبرة جداً في الترغيب والترهيب ، ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر
بعدها جملة شرطية ، والشرط فيها مركب من أمور خمسة ، وهي قوله (لئن أقمت الصلاة وآتيتم
الزكاة وآمنتم برسلي وعزتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً) والجزاء هو قوله (لا كفرون عنكم
سيئاتكم) وذلك إشارة إلى إزالة العقاب . وقوله (ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهو
إشارة إلى إيصال الثواب ، وفي الآية سوالات :

(السؤال الأول) لم أخر الإيمان بالرسول عن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة مع أنه مقدم عليهما ؟
والجواب : أن اليهود كانوا مقرين بأنه لا بد في حصول النجاة من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
إلا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل ، فذكر بعد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أنه لا بد
من الإيمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود ، وإلا لم يكن لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
تأثير في حصول النجاة بدون الإيمان بجميع الرسل .

﴿فَمَا تَقْضِيهِمْ مِّثْقَالَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾

(والسؤال الثاني) مامعنى التعزير؟ الجواب : قال الزجاج : العزير في اللغة الرد ، وتأويل عزرت فلاناً ، أى فعلت به ما يرده عن القبيح ويذره عنه ، ولهذا قال الأكثرون : معنى قوله (وعزرتهم) أى نصرتهم ، وذلك لأن من نصر إنساناً فقد رده عنه أعداءه . قال : ولو كان التعزير هو التوفير لكان قوله (وتمزروه وتوفروه) تكراراً .

(والسؤال الثالث) قوله (وأقرضتم الله قرصاً حسناً) دخل تحت إيتاء الزكاة ، فإ الفائدة في الإعادة ؟

والجواب : المراد بإيتاء الزكاة الواجبات ، وبهذا الإقراض الصدقات المنسوبة ، وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها . قال الفراء : ولو قال : وأقرضتم الله إقراضاً حسناً لكان صواباً أيضاً إلا أنه قد يقام الاسم مقام المصدر ، ومثله قوله (تقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل بتقبل ، وقوله (وأنتبها نباتاً حسناً) ولم يقل إنباتاً .

ثم قال تعالى : ﴿لَنْ كُفِّرَ بَدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ قَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ أى أخطأ الطريق المستقيم الذى هو الدين الذى شرعه الله تعالى لهم .

فان قيل : من كفر قبل ذلك أيضاً فقد ضل سواء السبيل .

قلنا : أجل ، ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم لأن الكفر إنما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة ، فإذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى .

ثم قال تعالى : ﴿فَمَا تَقْضِيهِمْ مِّثْقَالَهُمْ لَعْنَاهُمْ﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في تفضيم الميثاق وجوه : الأول : بتكذيب الرسل وقتل الأنبياء . الثانى :

بكتبتهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم . الثالث : بمجموع هذه الأمور .

(المسألة الثانية) في تفسير «اللعن» وجوه : الأول : قال عطية : لعنهم أى أخرجناهم من

رحمتنا . الثانى : قال الحسن ومقاتل : مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير . الثالث : قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم .

ثم قال تعالى : ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (قسية) بتشديد الياء ينير ألف على وزن فعيلة ،

والباقون بالألف والتخفيف ، وفي قوله (قسية) وجهان : أحدهما : أن تكون القسية بمعنى القاسية

وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلُعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾

إلا أن القسى أبلغ من القاسى ، كما يقال : قادر وقدير ، وعالم وعليم ، وشاهد وشهيد ، فكما أن القدير أبلغ من القادر فكذلك القسى أبلغ من القاسى ، والثانى : أنه مأخوذ من قولهم : درم قسى على وزن شقى ، أى فاسد ردى . قال صاحب الكشف : وهو أيضاً من التسوية لأن الذهب والفضة الخاضعين فهما لين ، والمخشوش فيه ييس وصلابة ، وقرئ (قسية) بكسر القاف للاتباع .

(المسألة الثانية) قال أصحابنا (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى جعلناها نائمة عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل . وقالت المعتزلة (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى أخبرنا عنها بأنها صارت قاسية كما يقال : فلان جعل فلانا قاسقا وعدلا .

ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال (يعرفون الكلم عن مواضعه) وهذا التعريف يحتمل التأويل الباطل ، ويحتمل تغيير اللفظ ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أول لأن الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ .

ثم قال تعالى (ونسوا حظا مما ذكروا به) قال ابن عباس : تركوا نصيبا مما أمروا به في كتابهم وهو الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى (ولا تزال تطلع على خائنة منهم) وفي الخائنة وجهان : الأول : أن الخائنة بمعنى المصدر ، وظهيره كثير ، كالكافية والمافية ، وقال تعالى (فأهلكوا بالطاغية) أى بالطغيان . وقال (ليس لو ضفتها كاذبة) أى كذب . وقال (لا تسمع فيها لاغية) أى لغوا . وتقول العرب : سمعت راغية الأبل . وناغية الشاة يمتون رغاها وتغادها . وقال الزجاج : ويقال عافاه الله عافية ، والثانى : أن يقال : الخائنة صفة ، والمعنى : تطلع على فرقة خائنة أو نفس خائنة أو على فئمة ذات خيانة . وقيل : أراد الخائن ، والمساء للبالغة كلامة ونسابة . قال صاحب الكشف : وقرئ على خيانة منهم .

ثم قال تعالى (إلا قليلا منهم) وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل : يحتمل أن يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه .

ثم قال (فاعف عنهم واصفح) وفيه قولان : الأول : أنه منسوخ بآية السيف ، وذلك لأنه

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾

عفو وصفح عن الكفار ، ولا شك أنه منسوخ بآية السيف .

(والقول الثاني) أنه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الآية وجهان : أحدهما : المعنى فاعف عن مذهبهم ولا تتواخذهم بما سلف منهم ، والثاني : أنا إذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بأن المراد منها أمر الله رسوله بأن يعفو عنهم ويصفح عن صفات زلاتهم ماداموا باقين على العهد ، وهو قول أبي مسلم .

ثم قال تعالى (إن الله يحب المحسنين) وفيه وجهان : الأول : قال ابن عباس : إذا عفوت فأنت بحسن ، وإذا كنت عسناً فقد أحبك الله . والثاني : أن المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله (اللا قليلا منهم) وهم الذين تقضوا عهد الله ، والقول الأول أولى لأن صرف قوله (إن الله يحب المحسنين) على القول الأول إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه هو المأمور في هذه الآية بالعفو والصفح ، وعلى القول الثاني إلى غير الرسول ، ولا شك أن الأول أولى .

قوله تعالى «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون»

المراد أن سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في تقض المواثيق من عند الله ، وإنما قال (ومن الذين قالوا إنا نصارى) ولم يقل : ومن النصارى ، وذلك لأنهم إنما سموا أنفسهم بهذا الاسم ادعاءا لبصرة الله تعالى ، وهم الذين قالوا لميسى (نحن أنصار الله) فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح ، فبين الله تعالى أنهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله تعالى ، وقوله (أخذنا ميثاقهم) أى مكتوب في الإنجيل أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وتكثير (الحظ) في الآية يدل على أن المراد به حظ واحد ، وهو الذى ذكرناه من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما خص هذا الواحد بالذكر مع أنهم تركوا الكثير مما أمرهم الله تعالى به لأن هذا هو المعظم والمهم ، وقوله (فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء) أى ألحقنا العداوة والبغضاء بهم ، يقال : أغرى

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يَبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٦

فلان فلان إذا ولع به كأنه ألصق به ، ويقال لما التصق به الشيء : الفراء ، وفي قوله (بينهم) وجهان : أحدهما : بين اليهود والنصارى . والثاني : بين فرق النصارى ، فإن بعضهم يكفر بعضا إلى يوم القيامة ، ونظيره قوله (أو يلبسكم شيئا ويذيقكم بعضكم بأس بعض) وقوله (وسوف ينبتهم الله بما كانوا يصنعون) وعيد لهم .

قوله تعالى (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير)

واعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى قضمهم العهد وتركهم ما أمروا به ، دعاهم عقيب ذلك إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال (يا أهل الكتاب) والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى ، وإنما وحد الكتاب لأنه خرج مخرج الجنس ، ثم وصف الرسول بأمرين : الأول : أنه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون . قال ابن عباس : أخفوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخفوا أمر الرجم ، ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم ، وهذا معجز لأنه عليه الصلاة والسلام لم يقرأ كتابا ولم يتعلم علما من أحد ، فلما أخبرهم بأسرار ما في كتابهم كان ذلك إخبارا عن التيب فيكون معجزا .

(الوصف الثاني للرسول) قوله (ويعفو عن كثير) أي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه أتم ، وإنما لم يظهره لأنه لإحاجة إلى إظهاره في الدين ، والفائدة في ذكر ذلك أنهم يملكون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه ، فيصير ذلك داعيا لهم إلى ترك الإخفاء فلا يقتضوا .

ثم قال تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) وفيه أقوال : الأول : أن المراد بالنور محمد ، وبالكتاب القرآن ، والثاني : أن المراد بالنور الإسلام ، وبالكتاب القرآن . الثالث : النور

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧)

والكتاب هو القرآن ، وهذا ضعيف لأن العطف يوجب المخاطبة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهرة ، لأن النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على إدراك الأشياء الظاهرة ، والنور الباطن أيضا هو الذي تتقوى به البصيرة على إدراك الحقائق والمقولات .

ثم قال تعالى (يهتدى به الله) أى بالكتاب المبين (من اتبع رضوانه) من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذى يرتضيه الله تعالى ، فأما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الله ونشأ عليه وأخذه من أسلافه مع ترك النظر والاستدلال ، فن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى .

ثم قال تعالى (سبل السلام) أى طرق السلامة ، ويجوز أن يكون على حذف المضاف ، أى سبل دار السلام ، ونظيره قوله (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يغفر الله لهم سيديهم) ومعلوم أنه ليس المراد هداية الاسلام ، بل الهداية الى طريق الجنة .

ثم قال (ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه) أى من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، وذلك أن الكفر يتعبر فيه صاحبه كما يتعبر في الظلام ، ويهتدى بالايمان الى طرق الجنة كما يهتدى بالنور ، وقوله (باذنه) أى بتوفيقه ، والباء تتعلق بالاتباع أى اتبع رضوانه باذنه ، ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا بالاخراج لأنه لا معنى له ، فدل ذلك على أنه لا يتبع رضوان الله الا من أراد الله منه ذلك .

وقوله تعالى (ويهديهم الى صراط مستقيم) وهو الدين الحق ، لأن الحق واحد لذاته ، ومتفق من جميع جهاته ، وأما الباطل فله كثرة ، وكلها معوجة .

قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) فى الآية سؤال ، وهو أن أحدا من النصارى لا يقول : إن الله هو المسيح بن مريم ، فكيف حكى الله عنهم ذلك مع أنهم لا يقولون به .

وجوابه : أن كثيرا من الحلولية يقولون : إن الله تعالى قد يحل في بدن إنسان معين ، أو في روحه ، وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال : إن قوما من النصارى ذهبوا إلى هذا القول ، بل هذا أقرب مما يذهب إليه النصارى ، وذلك لأنهم يقولون : أن أقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام ، فأقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتا أو صفة ، فإن كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الإله على هذا القول . وإن قلنا : إن الأقنوم عبارة عن الصفة ، فانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول ، ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ، ومن لم يكن عالما لم يكن لها ، فحينئذ يكون الإله هو عيسى على قولهم ، ثبت أن النصارى وإن كانوا لا يصرحون بهذا القول إلا أن حصل مذهبهم ليس إلا ذلك :

ثم أنه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله ﴿قُلْ فَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يَهْلِكَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط . والتقدير : إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ، فمن الذي يقدر على أن يدفعه عن مراده ومقدوره ، وقوله ﴿فَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ أي فن يملك من أفعال الله شيئا ، والملك هو القدرة ، يعني فن الذي يقدر على دفع شيء من أفعال الله تعالى ومنع شيء من مراده . وقوله ﴿وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ يعني أن عيسى مشاكلا لمن في الأرض في الصورة والحلقة والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والأحوال ، فلما سلمت كونه تعالى خالقا لكل مدبرا لكل وجب أن يكون أيضا خالقا لمبى .

ثم قال تعالى ﴿وَقَدْ مَلَكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ إنما قال ﴿وما بينهما﴾ بعد ذكر السموات والأرض ، ولم يقل : نين لأنه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين .

ثم قال ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وفيه وجهان : الأول : يعني يخلق ما يشاء ، فتارة يخلق الإنسان من الذكر والأنثى كما هو معتاد ، وتارة لا من الأب والأم كما في حق آدم عليه السلام ، وتارة من الأم لا من الأب كما في حق عيسى عليه السلام ، والثاني : يخلق ما يشاء ، يعني أن عيسى إذا قدر صورة الطير من الطين فآله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لمبى ، وتارة يحيى الموتى ويرى إلا أنه والأبرص معجزة له ، ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من أفعاله .

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ١٨

قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه) وفيه سؤال : وهو أن اليهود لا يقولون ذلك البتة ، فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم ؟ وأما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق أنفسهم ، فكيف يجوز هذا النقل عنهم ؟

أجاب المفسرون عنه من وجوه : الأول : أن هذا من باب حذف المضاف ، والتقدير نحن أبناء رسل الله ، فأضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسل الله ، ونظيره قوله (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) والثاني : أن لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق أيضا على من يتخذ ابنا ، واتخاذ ابنه بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة ، فالقوم لما ادعوا أن عناية الله بهم أشد وأكمل من عنايته بكل ماسواهم ، لاجرم عبر الله تعالى عن دعواهم كال عناية الله بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناء الله . الثالث : أن اليهود لما زعموا أن عزيرا ابن الله ، والنصارى زعموا أن المسيح ابن الله ، ثم زعموا أن عزيرا والمسيح كانا منهم ، صار ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله ، ألا ترى أن أقارب الملك اذا فاضلوا إنسانا آخر فقد يقولون : نحن ملوك الدنيا ، ونحن سلاطين العالم ، ورضيهم منه كونهم عتصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا ، والرابع : قال ابن عباس : ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بمقاب الله تعالى فقالوا : كيف نخوفنا بمقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه ، فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة ، وأما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم أن المسيح قال لهم : اذهب الى أبي وأبيكم وجملة الكلام أن اليهود والنصارى كانوا يرون لأنفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب أسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم أنفسهم الى أن قالوا : نحن أبناء الله وأحباؤه .

ثم إنه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال (قل فلم يعذبكم بذنوبكم) وفيه سؤال ، وهو أن حاصل هذا الكلام أنهم لو كانوا أبناء الله وأحباؤه لما عذبهم لكنه عذبهم فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباؤه ، والاشكال عليه أن يقال : إما أن تدعوا أن الله عذبهم في الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم في الآخرة ، فان كان موضع الازلام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم أحباؤه الله لأن محمدا صلى الله

عليه وسلم كان يدعى أنه هو أمته أحباء الله، ثم إنهم ما خلوا عن محن الدنيا. انظروا إلى وقعة أحد، وإلى قتل الحسن والحسين، وإن كان موضع الإلزام هو أنه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك. ومجرد إخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف في هذا الباب، إذ لو كان كافيا لكان مجرد إخباره بأنهم كذبوا في ادعائهم أنهم أحباء الله كافيا، وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا.

والجواب من وجوه: الأول: أن موضع الإلزام هو عذاب الدنيا، والمعارضة يوم أحد غير لازمة لأنه يقول: لو كانوا أبناء الله وأحباؤه لما عذبهم الله في الدنيا، ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى أنه من أحباء الله ولم يدع أنه من أبناء الله فزال السؤال. الثاني: أن موضع الإلزام هو عذاب الآخرة، واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) والثالث: المراد بقوله (قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فلم مسخكم، فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام، إلا أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقسين حسنت هذه الإضافة، وهذا الجواب أولى لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون: لانسلم أنه تعالى يعذبنا، بل الأولى أن يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا.

ثم قال تعالى ﴿بل أتم بشر من خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ يعني أنه ليس لأحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له. وليس لأحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه، بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

واعلم أنا بينا أن مراد القوم من قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) كمال رحمة عليهم وكمال عنايته بهم.

وإذا عرفت هذا فذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر فإنه يجب على الله عقلا إيصال الرحمة والنعمة إليه أبد الآباد، ولو قطع عنه بعد ألف سنة في الآخرة تلك النعم لحظة واحدة بطلت إلهيته ولخرج عن صفة الحكمة، وهذا أعظم من قول اليهود والنصارى: نحن أبناء الله وأحباؤه، وكما أن قوله (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) إبطال لقول اليهود، فبأن يكون ابطلا لقول المعتزلة أولى وأكمل.

ثم قال تعالى ﴿والله ملك السموات والأرض وما بينهما﴾ بمعنى من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا؟ وكيف يملك الإنسان الجاهل بعبادته

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٩»

الناطقة ومعرفة القليلة عليه ديناً . أنها كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولون الا كذبا .
ثم قال تعالى «(واله المصير)» أى واليه يؤول أمر الخلق فى الآخرة لأنه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال (والامر يومئذ لله)

قوله تعالى «(يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير)» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى قوله (بين لكم) وجهان : الأول : أن يقدر المبين ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع ، وإنما حسن حذفه لأن كل أحد يعلم أن الرسول إنما أرسل ليبيان الشرائع ، وثانيها : أن يكون التقدير بين لكم ما كنتم تخفون ، وإنما حسن حذفه لتقدم ذكره .

(الوجه الثانى) أن لا يقدر المبين ويكون المعنى بين لكم البيان ، وحذف المفعول أكل لأن على هذا التقدير يصير أعم فائدة .

(المسألة الثانية) قوله (بين لكم) فى عمل النصب على الحال ، أى مبينا لكم .

(المسألة الثالثة) قوله (على فترة من الرسل) قال ابن عباس : يريد على انقطاع من الانبياء ، يقال : قر الشيء يقرت فورا اذا سكنت حذته وصار أقل عما كان عليه ، وسميت المدة التى بين الانبياء فترة لتثور البواحي فى العمل بتلك الشرائع .

واعلم أن قوله (على فترة) متعلق بقوله (جاءكم) أى جاءكم على حين ثور من ارسال الرسل . قيل : كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستائة سنة أو أقل أو أكثر . وعن الكلبي كان بين موسى وعيسى عليهما السلام ألف وسبعائة سنة ، وألفا نبى ، وبين عيسى ومحمد عليهما السلام أربعة من الانبياء : ثلاثة من بنى اسرائيل ، وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العيسى .

(المسألة الرابعة) فى الفائدة فى بعت محمد عليه الصلاة والسلام عند فترة من الرسل هى أن التنفير

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿٢١﴾

والتحريف قد تطرق إلى الشرائع المتقدمة لتقدم عهدها وطول زمانها ، وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب ، وصار ذلك عنرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات ، لأن لهم أن يقولوا : يا الهنا عرفنا أنه لا بد من عبادتك ولكننا ما عرفنا كيف نعبد ، فبعث الله تعالى في هذا الوقت محمدا عليه الصلاة والسلام لإزالة هذا العنر ، وهو (أن تقولوا ما جادنا من بشير ولا نذير) بمعنى إنما بعثنا اليكم الرسول في وقت الفترة كراهة أن تقولوا : ما جادنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير .

ثم قال تعالى (فقد جاءكم بشير ونذير) فزال هذا العلة وارتفع هذا العنر .
ثم قال (واقه على كل شيء قدير) والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل ، واقه تعالى قادر على كل شيء ، فكان قادرا على البعثة ، ولما كان الخلق محتاجين إلى البعثة ، والرحيم الكريم قادرا على البعثة وجب في كرمه ورحمته أن يبعث الرسل اليهم ، فالمراد بقوله (واقه على كل شيء قدير) الاشارة إلى الدلالة التي قرناها .

قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمت الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يوت أحدا من العالمين)

واعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو في قوله (واذ قال موسى لقومه) واو عطف ، وهو متصل بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل) كأنه قيل : أخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين مخالفا في القول في الميثاق ، وخالفوه في محاربة الجبارين . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) انه تعالى من عليهم بأمر ثلاثة : أولها : قوله (اذجعل فيكم أنبياء) لأنه لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء ، فنهى السبعون الذين اختارهم موسى من قومه

فاقطلقوا معه الى الجبل ، وأيضاً كانوا من أولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكبر الأنبياء ، وأولاد يعقوب أيضاً كانوا على قول الأكثرين أنبياء ، والله تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل ، فهذا الشرف حصل بمن مضى من الأنبياء ، وبالذين كانوا حاضرين مع موسى ، وبالذين أخبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ، ولا شك أنه شرف عظيم ، وثانيها : قوله (وجعلكم ملوكاً) وفيه وجوه : أحدها : قال السدى : يعنى وجعلكم أحراراً تملكون أنفسكم بعد ما كنتم في أيدي القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ، ولا يفليكم على أنفسكم غالب ، وثانيها : ان كل من كان رسولا ونبياً كان ملكاً لأنه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم ، وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكاً ، ولهذا قال تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) وثالثها : أنه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظماء ، وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك : أتم ملوك على سبيل الاستعارة ، ورابعها : ان كل من كان مستقلاً بامر نفسه ومعيشتهم ولم يكن محتاجاً في مصالحه إلى أحد فهو ملك. قال الزجاج : الملك من لا يدخل عليه أحد إلا بإذنه . وقال الصحاك : كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية ، وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ، ومن كان كذلك كان ملكاً .

(والنوع الثالث) من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله (وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين) وذلك لأنه تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الأكرام : أحدها : أنه تعالى فلق البحر لهم ، وثانيها : أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم ، وثالثها : أنه أنزل عليهم المن والسلوى ، ورابعها : أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر ، وخامسها : أنه تعالى أغلظ فوقهم الغمام ، وسادسها : أنه لم يجمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم ، وسابعها : أنهم في تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه . واجمل أن موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال

(فاقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال له الله تعالى : انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس ، وهو ميراث لذريتك . وقيل : لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدمهم الله تعالى إسكان أرض الشام ، وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد ، ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيباً من الأماناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي ،

فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة. قال المفسرون: لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رأهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم في كفه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وآتى بهم الملك. فثرم بين يديه وقال متعجباً للملك: هؤلاء يريدون قتلانا. فقال الملك: ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم، ثم انصرف أولئك النقباء إلى موسى عليه السلام فأخبروه بالواقعة. فأمرهم أن يكتبوا ما عاهدوه فلم يقبلوا قوله، إلا رجلان منهم، وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا، فانهما سهلا الأمر وقالوا: هي بلاد طيبة كثيرة النعم، والأقوام وإن كانت أجسادهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة، وأما العشرة الباقية فقد أرقعوا الجفن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم، فقالوا لموسى عليه السلام (إننا نندخلها أبدا ماداموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتل إنا ههنا قاعدون) فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقدهم الله تعالى بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة. قالوا: وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يوما فمقبوا بالتيه أربعين سنة، ومات أولئك المصاة في التيه، وأهلك النقباء العشرة في التيه بمقوبات غليظة. ومن الناس من قال: إن موسى وهرون عليهما السلام ماتا أيضا في التيه: ومنهم من قال: إن موسى عليه السلام بقى وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلّبوا ودخلوا تلك البلاد، فهذه هي القصة والله أعلم بكيفية الأمور.

(المسألة الثانية) الأرض المقدسة هي الأرض المطهرة طهرت من الآفات. قال المفسرون: طهرت من الشرك وجعلت مسكناً وقراراً للأنبياء، وهذا فيه نظر، لأن تلك الأرض لما قال موسى عليه الصلاة والسلام (ادخلوا الأرض المقدسة) ما كانت مقدسة عن الشرك، وما كانت مقراً للأنبياء، ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل.

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تلك الأرض، فقال عكرمة والسدي وابن زيد: هي أريحا وقال الكلبي: دمشق و فلسطين وبعض الأردن، وقيل الطور.

(المسألة الرابعة) في قوله (كتب الله لكم) وجوه: أحدها: كتب في الوح المحفوظ أنها لكم وثانيها: وهبها الله لكم، وثالثها: أمركم بدخولها.

فان قيل: لم قال (كتب الله لكم) ثم قال (فاتها محرمة عليهم)

والجواب: قال ابن عباس: كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم ترمدهم وعصيانهم. وقيل: اللفظ وإن كان عاما لكن المراد هو الخصوص، فصار كأنه مكتوب لبعضهم حرام على بعضهم. وقيل: إن الوعد بقوله (كتب الله لكم) مشروط بقاء الطاعة، فلما لم يوجد الشرط لاجرم لم يوجد المشروط، وقيل: إنها محرمة عليهم أربعين سنة، فلما مضى الأربعون حصل ما كتب.

قَالُوا يَا مُوسَى إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ

(المسألة الخامسة) في قوله (كتب الله لكم) فائدة عظيمة . وهي أن القوم وإن كانوا جبارين إلا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء الضمفاء بأن تلك الأرض لهم ، فإن كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علوا قطعا أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع ، فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة .

ثم قال (ولا ترتدوا على أديباركم) وفيه وجهان : الأول : لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك في نوبة موسى عليه السلام ، وذلك لأنه عليه السلام لما أخبر أن الله تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعدا بأن الله تعالى ينصرهم عليهم ، فلم لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالالهية والنبوة .

(والوجه الثاني) المراد لا ترجعوا عن الأرض التي أمرتم بدخولها إلى الأرض التي خرجتم عنها . يروى أن القوم كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر ، وقوله (تفتلبوا غاسرين) فيه وجوه : أحدها : غاسرين في الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب ، وثانيها : ترجعون إلى الذل وثالثها : تموتون في التيه ولا تصلون إلى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة .

ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم (قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين) وفي تفسير الجبارين وجهان : الأول : الجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى أجبره عليه ، وهو العاق الذي يجبر الناس على ما يريد ، وهذا هو اختيار القراء والزجاج . قال القراء : لم أسمع فعلا من أفعل إلا في حرفين وهما : جبار من أجبر ، ودراك من أدرك ، والثاني : أنه مأخوذ من قولهم نخلة جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لاتصل الأيدي إليها ، ويقال : رجل جبار إذا كان طويلًا عظيمًا قويا ، تشبها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى ما كانت تصل إليهم ، فسموهم جبارين لهذا المعنى .

ثم قال القوم (وإنا إن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فانا داخلون) وإنما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط)

ثم قال تعالى (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا الباب فإذا

اللَّهُ عَلَيْهِمَ ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ
أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هُنَا قَاعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

دَخَلْتُمُوهُ فَانْكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذان الرجلان هما يوشع بن نون ، وكالب بن يونا ، وكانا من الذين
يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله تعالى والاعتماد على نصرة الله . قال القفال :
ويجوز أن يكون التقدير : قال رجلان من الذين يخافهم بنو إسرائيل وهم الجبارون ، وهما رجلان
منهم أنعم الله عليهما بالآيمان فأمتنا ، وقالا هذا القول لقوم تشجيا لهم على قتالهم ، وقرأة
من قرأ (يخافون) بالغم شهادة لهذا الوجه .

(المسألة الثانية) في قوله (أنعم الله عليهما) وجهان : الأول : أنه صفة لقوله (رجلان) ، والثاني :
أنه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام .

(المسألة الثالثة) قوله (ادخلوا عليهم الباب) مبالغة في الوعد بالنصر والظفر ، كأنه قال :
مضى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبق منهم نافع نار ولا ما كن دار ، فلا تخافوهم . والله اعلم

(المسألة الرابعة) إنما جزم هذان الرجلان في قولهما (فإذا دخلتموه فانكم غالبون) لأنهما
كانا جازمين بنصرة موسى عليه السلام ، فلما أخبرهم موسى عليه السلام بأن الله قال (ادخلوا الأرض
المقدسة التي كتب الله لكم) لا جرم قطعا بأن النصر لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ، ولذلك
اختصوا كلامهم بقولهم (وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين) يعني لما وعدم الله تعالى النصر فلا
ينبغي أن تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم . بل توكلوا على الله في حصول هذا
النصر لكم ان كنتم مؤمنين مفرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام
ثم قال تعالى ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا
هُنَا قَاعِدُونَ﴾ وفي قوله (اذهب أنت وربك) وجوه : الأول : لعل القوم كانوا بجسم ، وكانوا
يجوزون الذهاب والجيء على الله تعالى . الثاني : يحتمل أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو
كما يقال : كلمته فذهب يعينى ، يعنى يريد أن يجينى ، فكانهم قالوا : كن أنت وربك مريدين لقتلهم ،

فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾

والثالث : التقدير : اذهب أنت وربك معين لك برحمتك فأضمر خبر الابتداء .

فان قيل : اذا اخبرنا الخبر فكيف يجعل قوله (فانها) خبرا أيضا ؟

قلنا : لا يمتنع خبر بعد خبر ، والرابع : المراد بقوله (وربك) أخوه هرون ، وسموه رباً لأنه كان أكبر من موسى . قال المفسرون : قولهم (اذهب أنت وربك) إن قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر ، وإن قالوه على وجه التفرّد عن الطاعة فهو فسق ، ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة (فلا تأس على القوم الفاسقين) والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه لما سمع منهم هذا الكلام (قالرب إني لأملك لإلا نفسي وأخي) ذكر الزواج في إعراب قوله (وأخي) وجهين : الرفع والنصب ، أما الرفع فن وجهين : أحدهما : أن يكون نسقاً على موضع «إني» والمعنى أنا لأملك لإلا نفسي ، وأخي كذلك ومثله قوله (إن الله برىء من المشركين ورسوله) والثاني : أن يكون عطفاً على الضمير في «أملك» وهو «أنا» والمعنى : لأملك أنا وأخي إلا أنفسنا ، وأما النصب فن وجهين : أحدهما أن يكون نسقاً على الياء ، والتقدير : إني وأخي لأملك لإلا أنفسنا ، والثاني : أن يكون «أخي» معطوفاً على «نفسى» فيكون المعنى لأملك لإلا نفسي ، ولأملك لإلا أخي ، لأن أخاه إذا كان مطيعاً له فهو مالك طاعته .

فان قيل : لم قال لأملك إلا نفسي وأخي ، وكان معه الرجلان المذكوران ؟

قلنا : كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطلاق الألف كثيرين على التفرّد ، وأيضاً لعله إنما قال ذلك تحليلاً لمن يوافقه ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد بالأخ من يواخيه في الدين ، وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله (وأخي) .

ثم قال (فافرّق بيننا وبين القوم الفاسقين) يعنى فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون ، وهو في معنى الدعاء عليهم ، ويحتمل أن يكون المراد خلصنا من محبتهم ، وهو كقوله (ونجى من القوم الظالمين) .

ثم إنه تعالى (قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (فانها) أى الأرض المقدسة محرمة عليهم ، وفي قوله (أربعين سنة) قولان : أحدهما : أنها منصوبة بالتحريم ، أى الأرض المقدسة محرمة عليهم أربعين سنة ، ثم فتح الله تعالى تلك الأرض لهم من غير محاربة ، هكذا ذكره الربيع بن أنس .
(والقول الثانى) أنها منصوبة بقوله (يتبينون فى الأرض) أى بقوا فى تلك الحالة أربعين سنة ، وأما الحرمه فقد بقيت عليهم وماتوا ، ثم إن أولادهم دخلوا تلك البلدة .

(المسألة الثانية) يحتمل أن موسى عليه السلام لما قال فى دعائه على القوم (افارق بيننا وبين القوم الفاسقين) لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب ، بل أخف منه . فلما أخبره الله تعالى بالتيه علم أنه يحزن بسبب ذلك فزاده وهون أمرهم عليه ، فقال (فلا تأس على القوم الفاسقين) قال مقاتل : ان موسى لما دعا عليهم أخبره الله تعالى بأحوال التيه ، ثم ان موسى عليه السلام أخبر قومه بذلك ، فقالوا له : لم دعوت علينا وندم موسى على ما فعل ، فأوحى الله تعالى اليه (لا تأس على القوم الفاسقين) وجاز أن يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، أى لا تحزن على قوم لم يدل شأنهم الماضى ومخالفة الرسل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) اختلف الناس فى أن موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا فى التيه أم لا ؟ فقال قوم : انهما ما كانا فى التيه ، قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أنه عليه السلام دعا الله فيفرق بينه وبين القوم الفاسقين ، ودعوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام مجابة ، وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم فى ذلك الموضع ، والثانى : أن ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون ، والثالث : أن القوم انما عذبوا بسبب أنهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك ، فكيف يجوز أن يكونا مع أولئك الفاسقين فى ذلك العذاب . وقال آخرون : إنهما كانا مع القوم فى ذلك التيه الا أنه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم لجعلها بردا وسلاما ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى انهما هل ماتا فى التيه أو خرجا منه ؟ فقال قوم : ان هرون مات فى التيه ثم مات موسى بعده بسنة ، وبقي يوشع بن نون وكان ابن أخت موسى ووصيه بمرد موته ، وهو الذى فتح الأرض المقدسة .

وقيل : إنه ملك الشام بعد ذلك . وقال آخرون : بل بقى موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الأرض المقدسة والله اعلم .

(المسألة الرابعة) قوله (فانها محرمة عليهم) الاكثرون على أنه تحريم منع لا تحريم تعبد ،

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ
مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٢٧) كُنْ بَسْطْتَ إِلَيَّ
يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (٢٨)

وقيل : يجوز أيضا أن يكون تحريم تعبد ، فأمرهم بأن يكثروا في تلك المفازة في الشدة والبليّة عقابا لهم على سوء صنيعهم .

(المسألة الخامسة) : اختلفوا في التيه فقال الربيع : مقدار ستة فراسخ ، وقيل : تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا ، وقيل : ستة في اتي عشر فرسخا ، وقيل : كانوا ستائة ألف فراس .

فان قيل : كيف يمتل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة أربعين سنة بحيث لا ينفق لاحد منهم أن يجد طريقا إلى الخروج عنها ، ولو أنهم وضعوا أعينهم على حركة الشمس أو الكواكب لخرجوا منها . ولو كانوا في البحر العظيم ، فكيف في المفازة الصغيرة ؟

قلنا : فيه وجهان : الأول : أن انغراق العادات في زمان الأنبياء غير مستبعد ، إذ لو فرضنا باب الاستبعاد لزم العطن في جميع المعجزات ، وإنه باطل . الثاني : إذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال أن الله تعالى حرم عليهم الرجوع إلى أوطانهم ، بل أمرهم بالمكث في تلك المفازة أربعين سنة مع المشقة والحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم ، وعلى هذا التقدير فقد زال الإشكال

(المسألة السادسة) : يقال : تاهيته تهاوتها وتهاوتها ، والتيه أهمها ، والتهاء الأرض التي لا يتهدى فيها . قال الحسن : كانوا يصبحون حيث أمسوا ، ويمسون حيث أصبحوا ، وكانت حركتهم في تلك المفازة على سبيل الاستدارة ، وهذا مشكل فانهم إذا وضعوا أعينهم على مسير الشمس ولم ينطفئوا ولم يرجعوا فانهم لابد وأن يخرجوا عن المفازة ، بل الأولى حل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله أعلم .

قوله تعالى (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) : في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى قال فيما تقدم (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يسخطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فذكر تعالى أن

الأعداء يريدون إيقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بضله ويمنع أعداءهم من إيصال الشر إليهم ، ثم إنه تعالى لأجل التسلية وتخفيف هذه الأحوال على القلب ذكر قصصاً كثيرة في أن كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فإن الناس ينازعونه حسداً وبنياً ، فذكر أولاً قصة النجباء الاثني عشر وأخذ الله تعالى الميثاق منهم ، ثم إن اليهود هضنوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والفساوة ، وذكر بعده شدة إضرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لم على فساد ما هم عليه ، وما ذاك إلا لحسد محمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ، ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين وإصرار قومه على التفرّد والعتيان ، ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وأن أحدهما قتل الآخر حسداً منه على أن الله تعالى قبل قربانه ، وكل هذه القصص دالة على أن كل ذنب نعمة محسود ، فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم أعظم النعم لاجرم لم يبعد اتفاق الأعداء على استخراج أنواع المكرو والكيد في حقّه ، فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود أن يكرهوا به وأن يوقفوا به آفة وعنة . والثاني : أن هذا متعلق بقوله (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفون كثيراً) وهذه القصة وكيفية إعجاب القصاص عليها من أسرار التوراة ، والثالث : أن هذه القصة متعلقة بما قبلها ، وهي قصة محاربة الجبارين ، أي اذكر لليهود حديثاً نبياً آدم لينملوا أن سبيل أسلافهم في الدعاة والحسرة الحاصلة بسبب إقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في إقدام أحدهما على قتل الآخر . والرابع : قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى (نحن أبناء الله وأحباؤه) أي لا ينفعهم كونهم من أولاد الأنبياء مع كفرهم كما لم ينفع ولد آدم عند معصيته بكون نبياً معظماً عند الله تعالى . الخامس : لما كفر أهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسداً أخبرهم الله تعالى بخبر ابن آدم وأن الحسد أرقه في سوء العاقبة ، والمقصود منه التحذير عن الحسد .

(المسألة الثانية) قوله (واتل عليهم) فيه قولان : أحدهما : واتل على الناس . والثاني : واتل على أهل الكتاب ، وفي قوله (ابني آدم) قولان : الأول : أنهما ابنا آدم من صلبه ، وهما هابيل وقايل . وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان : أحدهما : أن هابيل كان صاحب غنم ، وقايل كان صاحب زرع ، تقرب كل واحد منهما قربانا ، فطلب هابيل أحسن شاة كانت في غنمه وجعلها قربانا ، وطلب قاييل شر حنطة في زرعه فجعلها قربانا ، ثم تقرب كل واحد بقربانه إلى الله فزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمّل قربان قاييل ، فلم قاييل أن الله تعالى قبل قربان أخيه

ولم يقبل قربانه لحسده وقصد قتله ، وثانيهما : ماروى أن آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن الغلام من بطن آخر ، فوله له قاييل وتوأمته ، ويصدهما هابيل وتوأمته ، وكانت توامة قاييل أحسن الناس وجها ، فأراد آدم أن يزوجه من هابيل ، فأبى قاييل ذلك وقال أنا أحق بها ، وهو أحق بأخته ، وليس هذا من الله تعالى ، وإنما هو رأيك ، فقال آدم عليه السلام لهما : قريبا قربانا ، فأيكما قبل قربانه زوجته منه ، فقبل الله تعالى قربان هابيل بأن أنزل الله تعالى على قربانه نارا ، فقتله قاييل حسدا له .

(والقول الثاني) وهو قول الحسن والضحاك : أن ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه ، وإنما كانا رجلين من بني إسرائيل . قالوا : والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) إذ من الظاهر أن صدور هذا الذنب من أحد ابني آدم لا يصلح أن يكون سببا لايحباب القصص على بني إسرائيل ، أما لما أقدم رجل من بني إسرائيل على مثل هذه المعصية أمكن جعل ذلك سببا لايحباب القصص عليهم زجرا لهم عن المعاودة إلى مثل هذا الذنب . وما يدل على ذلك أيضا أن المقصود من هذه القصة بيان إصرار اليهود أبدا من قديم الدهر على التردد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد إلى أن أحدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر وأقدم على قتله ، ولا شك أنها رتبة عظيمة في الحسد ، فانه لما شاهد أن قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدفعه إلى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه ، فلما أقدم على قتله وقتله مع هذه الحالة دل ذلك على أنه كان قد بلغ في الحسد إلى أقصى الغايات ، وإذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان أن الحسد دأب قديم في بني إسرائيل وجب أن يقال : هذان الرجلان كانا من بني إسرائيل .

واعلم أن القول الأول هو الذي اختاره أكثر أصحاب الأخبار ، وفي الآية أيضا ما يدل عليه لأن الآية تدل على أن القتال جعل ما يصنع بالقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ، ولو كان من بني إسرائيل لما خفي عليه هذا الأمر ، وهو الحق والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (بالحق) فيه وجوه : الأول بالحق ، أي تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى . الثاني : أي تلاوة متلبسة بالصدق والحق موافقة لما في التوراة والإنجيل . الثالث : بالحق ، أي بالعرض الصحيح وهو تقييح الحسد ، لأن المشركون وأهل الكتاب كانوا يصعدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعنون عليه . الرابع : بالحق ، أي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الأقاصيص التي لا فائدة فيها ، وإنما هي لمو الحديث ، وهذا

يدل على أن المقصود بالذكر من الأفاضل والقصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ، ونظيره قوله تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب)

ثم قال تعالى (إذ قربا قربانا) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) إذ : نصب بماذا ؟ فيه قولان الأول : أنه نصب بالنبا ، أى قصتهم في ذلك الوقت . الثاني : يجوز أن يكون بدلا من «النبا» أى وأتل عليهم من النبا نبأ ذلك الوقت ، على تقدير حذف المضاف .

(المسألة الثانية) القربان : اسم لما يتقرب به إلى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة ، ومعنى الكلام على القربان في سورة آل عمران .

(المسألة الثالثة) تقدير الكلام وهو قوله (إذ قربا قربانا) قرب كل واحد منهما قربانا إلا أنه جمعهما في الفعل وأفرّد الاسم ، لأنه يستدل بفعلهما على أن لكل واحد قربانا . وقيل : إن القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد ، وأيضا فالقربان مصدر كالرجحان والمدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع .

ثم قال تعالى (فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قيل : كانت علامة القبول أن تأكله النار وهو قول أكثر المفسرين . وقال بجاهد : علامة الرد أن تأكله النار ، والأول أولى لاختاق أكثر المفسرين عليه . وقيل : ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع إليه ما يتقرب به إلى الله تعالى ، فكانت النار تذلل من الساء فتأكله .

(المسألة الثانية) إنما صار أحد القربانين مقبولا والآخر مردودا لأن حصول التقوى شرط في قبول الأعمال . قال تعالى هنا حكاية عن الحق (إنما يتقبل الله من المتقين) وقال فيما أمرنا به من القربان بالبدن (لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فأخبر أن الذى يصل إلى حضرة الله ليس إلا التقوى . والتقوى من صفات القلوب . قال عليه الصلاة والسلام « التقوى ههنا » وأشار إلى القلب ، وحقبة التقوى أمور : أحدها : أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتق بأقصى ما يقدر عليه عن جنات التقصير ، وثانيها : أن يكون في غاية الاتقاء من أن يأتي بتلك الطاعة لفرض سوى طلب مرضاة الله تعالى . وثالثها : أن يتق أن يكون لغير الله فيه شركه ، وما أصعب رعاية هذه الشرائط ! وقيل في هذه القصة : إن أحدهما جعل قربانه أحسن ما كان معه ، والآخر جعل قربانه أبدأ ما كان معه . وقيل : إنه أخبر أنه لا يبالى سواء قبل أو لم يقبل ولا يزوج أخته من هائل . وقيل : كان قابيل ليس من أهل التقوى والطاعة ، فلذلك لم يقبل الله قربانه .

ثم حكى الله تعالى عن قاييل أنه قال له ايل (لا تقتلك) فقال هائل (إنما يتقبل الله من المتقين) وفي الكلام حذف ، والتقدير : كأن هائل قال : لم تقتلني ؟ قال لأن قربانك صار مقبولا ، فقال هائل : وما ذنبى ؟ إنما يتقبل الله من المتقين . وقيل : هذا من كلام الله تعالى لئيه محمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة ؛ كأنه تعالى بين محمد صلى الله عليه وسلم أنه إنما لم يقبل قربانه لأنه لم يكن متقيا .

ثم حكى تعالى عن الأخ المظلوم أنه قال (لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بأسط يدي إليك لاقتلك إني أخاف الله رب العالمين) وفي الآية سؤالان :

(السؤال الأول) وهو أنه لم يدفع القاتل عن نفسه مع أن الدفع عن النفس واجب ؟ وهب أنه ليس بواجب فلا أقل من أنه ليس بحرام ، فلم قال (إني أخاف الله رب العالمين)

والجواب من وجوه : الأول : يحتمل أن يقال : لاح للقتول بأمارات قلب على الظن أنه يريد قتله ، فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة ، يعني أنا لا أجوز من نفسي أن أبدأك بالقتل الظلم العدوان ، وإنما لا أفعله خوفا من الله تعالى ، وإنما ذكر له هذا الكلام قبل إقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقييد القتل العمد في قلبه ، ولهذا يروى أن قاييل صبر حتى نام هائل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله .

(والوجه الثاني في الجواب) أن المذكور في الآية قوله (ما أنا بأسط يدي إليك لاقتلك) يعني لا أبسط يدي إليك لغرض تقتلك ، وإنما أبسط يدي إليك لغرض الدفع . وقال أهل العلم : الدافع عن نفسه يجب عليه أن يدفع بالأيسر فالأيسر ، وليس له أن يقصد القتل بل يجب عليه أن يقصد الدفع ، ثم إن لم يدفع إلا بالقتل جاز له ذلك .

(والوجه الثالث) قال بعضهم : المقصود بالقتل إن أراد أن يستسلم جاز له ذلك ، وهكذا فعل عثمان رضي الله تعالى عنه . وقال النبي عليه الصلاة والسلام لمحمد بن مسلمة وألقى كك على وجهك وكن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل .

(والوجه الرابع) وجوب الدفع عن النفس أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع . وقال مجاهد : إن الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت .

(السؤال الثاني) لم جاء الشرط بلفظ الفعل ، والجزاء بلفظ اسم الفاعل ، وهو قوله (لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بأسط)

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِأِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (٢٩٦) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٣٠٠)

والجواب : ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ، ولذلك أكد به بالباء المؤكدة التني .

ثم قال تعالى (إني أريد أن تبوء بأثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين) وفيه سؤالان :

الأول : كيف يعقل أن يبوء القاتل بأثم المقتول مع أنه تعالى قال (ولا تزر وازرة وزر أخرى) والجواب من وجهين : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود والحسن وقادة رضي الله عنهم نعمناه تحمل إثم قتل وإثمك الذي كان منك قبل قتل ، وهذا بحذف المضاف ، والثاني قال الزجاج : معناه ترجع إلى الله بأثم قتل وإثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك .

(السؤال الثاني) كما لا يجوز للإنسان أن يريد من نفسه أن يعصى الله تعالى فكذلك لا يجوز أن يريد من غيره أن يعصى الله ، فلم قال (إني أريد أن تبوء بأثمي وإثمك)

والجواب من وجوه : الأول : قد ذكرنا أن هذا الكلام إنما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول أنه يريد قتله ، وكان ذلك قبل إقدام القاتل على إيقاع القتل به ، وكأنه لما وعظه ونصحه قال له : وإن كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وأن تترصد قتل في وقت أكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك ، فحيث لا يمكنني أن أدفعك عن قتل إلا إذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان ، وهذا مني كبيرة ومعصية ، وإذا دار الأمر بين أن يكون فاعل هذه المعصية أنا وبين أن يكون أنت ، فانا أحب أن تحصل هذه الكبيرة لك لاني ، ومن المعلوم أن ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراما ، بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص .

(والوجه الثاني في الجواب) أن المراد : إني أريد أن تبوء بعقوبة قتل ، ولا شك أنه يجوز للظلم أن يريد من الله عقاب ظالمه ، والثالث : روى أن الظالم إذا لم يجد يوم القيامة ما يرضى خصمه أخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم ، فبلى هذا يجوز أن يقال : إني أريد أن تبوء بأثمي في أنه يعمل عليك يوم القيامة إذا لم تجد مريضيني ، وبأثمك في قتلك إياي ، وهذا يصلح جوابا عن السؤال الأول والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فطُوعَ لَهُ نَفْسَهُ قَتَلَ أَخِيهِ قَتْلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ قال المفسرون : سهلت له نفسه قتل أخيه . ومنهم من قال شجعت ، وتحقيق الكلام أن الإنسان إذا تصور من القتل العمد المدون كونه من أعظم الكبائر . فهذا الاعتقاد يصير صارفاً له عن فعله ، فيكون هذا القتل كالشي المعاصي المتمرد عليه الذي لا يطيعه بوجه البتة ، فإذا أوردت النفس أنواع وسوسها صار هذا الفعل سهلا عليه ، فكأن النفس جعلت بوسوسها الحجة هذا الفعل كالطبيع بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه . فهذا هو المراد بقوله ﴿فطُوعَ لَهُ نَفْسَهُ قَتَلَ أَخِيهِ﴾ قالت الممتزلة : لو كان خالق الشكل هو الله تعالى لكان ذلك التزين والتطويع مضافاً إلى الله تعالى لا إلى النفس .

وجوابه : أنه لما أسندت الأفعال إلى الدواعي ، وكان فاعل تلك الدواعي هو الله تعالى فكان فاعل الأفعال كلها هو الله تعالى

ثم قال تعالى ﴿قَتْلَهُ﴾ قيل : لم يدر قاتل كيف يقتل هابيل ، فظهر له إبليس وأخذ طيرا وضرب رأسه بحجر ، فتعلم قاتل ذلك منه ، ثم إنه وجد هابيل نائما يوما فضرب رأسه بحجر فات . وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها» وذلك أنه أول من سن القتل .

ثم قال تعالى ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ قال ابن عباس : خسروا دنياه وآخرته ، أما الدنيا فهو أنه أسخط والده ويقدموا إلى يوم القيامة ، وأما الآخرة فهو المعقاب العظيم . قيل : إن قاتل لما قتل أعاه هرب إلى عدن من أرض اليمن ، فأناه إبليس وقال : إنما أكلت النار قربان هابيل لأنه كان يخدم النار ويمبدها ، فإن عبدت النار أيضا حصل مقصودك ، فبنى بيت نار وهو أول من عبد النار . وروى أن هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة ، وكان قتله عند عقبة حراء ، وقيل بالبصرة في موضع المسجد الأعظم ، وروى أنه لما قتله أسود جسده وكان أبيض ، فسأله آدم عن أخيه ، فقال ما كنت عليه وكلا ، فقال بل قتله ، ولذلك أسود جسده ، ومكث آدم بعده مائة سنة لم يضحك قط . قال صاحب الكشف : يروى أنه رثاه بشعر . قال وهو كذب بحت ، وما الشعر إلا منحول ملحون ، والأتنياء معصومون عن الشعر ، وصدق صاحب الكشف فيما قال ، فإن ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحق من المعلنين ، فكيف ينسب إلى من جعل الله عليه حجة على الملائكة .

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِى سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِى سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾

ثم قال تعالى (فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يورى سؤة أخيه) وفيه مسائل :
 (المسألة الأولى) قيل : لما قتله تركه لا يدري ما يصنع به ، ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غراباً ، وفيه وجوه : الأول : بعث الله غرابين فاقبلا ، فقتل أحدهما الآخر . فخر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة . فعمل قاتل ذلك من الغراب . الثاني : قال الاصم : لما قتله وتركه بعث الله غراباً يحثو التراب على المقتول ، فلما رأى القاتل أن الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال : يا ويلتى . الثالث : قال أبو مسلم : عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيئاً فعمل ذلك منه .

(المسألة الثانية) «ليريه» فيه وجهان : الأول : ليريه الله أوليريه الغراب ، أى يعلمه ، لأنه لما كان سبب تعلمه فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز

(المسألة الثالثة) «سؤة أخيه» عورة أخيه ، وهو ما لا يجوز أن ينكشف من جسده ، والسؤة الفضيحة لقبها . وقيل سؤة أخيه ، أى جيفة أخيه

ثم قال تعالى (قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأورى سؤة أخى فأصبح من النادمين)
 وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) لاشك أن قوله (ياويلتى) كلمة تحسر وتلف ، وفي الآية احتمالان : الأول أنه ما كان يعلم كيف يذفن المقتول ، فلما تعلم ذلك من الغراب علم أن الغراب أكثر علماً منه وعلم أنه إنما أقدم على قتل أخيه بسبب جهله وقلة معرفته ، فندم وتلف وتحسر على فعله . الثاني : أنه كان عالماً بكيفية دفنه ، فانه يبعد في الانسان أن لا يهتدى إلى هذا القدر من العمل ، إلا أنه لما قتله تركه بالمرأ استغفافه ، ولما رأى الغراب يذفن الغراب الآخر قرق قلبه وقال : إن هذا الغراب لما قتل ذلك الآخر فبعد أن قتله أخضاه تحت الأرض ، أفأكون أقل شفقة من هذا الغراب ، وقيل : إن الغراب جاء وكان يحثو التراب على المقتول ، فلما رأى أن الله أكرمه حال حياته بقبول قربانه . وأكرمه بعد مماته بأن بعث هذا الغراب ليذفنه تحت الأرض علم أنه عظيم الدرجة عند الله

مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

فهل يف على فعله، وعلم أنه لا قدرة له على التقرب إلى أخيه إلا بأن يدفعه في الأرض، فلا جرم قال: يا ويلتى أجمرت أن أكون مثل هذا الغراب

(المسألة الثانية) قوله (يا ويلتى) اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب، وهى كلمة تستعمل عند وقوع الهامة العظيمة، ولفظها لفظ النداء، كأن الويل غير حاضره فناداه ليحضره، أى أياها الويل احضر، فهذا أو ان حضورك، وذكر «يا» زيادة بيان كما في قوله (يا ويلتى أآله) والله أعلم. (المسألة الثالثة) لفظ الندم وضع لزوم، ومنه سمي الندم ندبما لأنه يلازم المجلس. وفيه سؤال: وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال «الندم توبة» فلما كان من التاديب كان من التائبين فلم يقبل توبته؟

أجابوا عنه من وجوه: أحدها: أنه لما لم يعلم الدفن إلا من الغراب صار من التاديب صار من التاديب على ظهره سنة، والثاني: أنه صار من التاديب على قتل أخيه؛ لأنه لم يتفقد بقتله، وسخط عليه بسببه أبواه وإخوته، فكان ندمه لأجل هذه الأسباب لا لكونه معصية، والثالث: أن ندمه كان لأجل أنه ترك بالبراء استغفانا به بعد قتله، فلما رأى أن الغراب لما قتل الغراب دفعه ندم على مساواة قلبه وقال: هذا أخى وشقيقى ولم يحتل بلحمى ودمه محتل بدمى، فإذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر منى على أخى كنت دون الغراب فى الرحمة والاعتلاق فالحيدة فكان ندمه لهذه الأسباب، لا لأجل الخوف من الله تعالى فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم.

ثم قال تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا)

وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (من أجل ذلك) أى بسبب فعله .

فان قيل عليه سؤالان : الأول : أن قوله (من أجل ذلك) أى من أجل ما مر من قصة قاتيل وهابيل كتبنا على بني إسرائيل القصص ، وذلك مشكل فانه لامتناسية بين واقعة قاتيل وهابيل وبين وجوب القصص على بني إسرائيل . الثانى : أن وجوب القصص حكم ثابت فى جميع الأمم فما فائدة تخصيصه ببني إسرائيل ؟

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : قال الحسن : هذا القتل إنما وقع فى بني إسرائيل لا بين ولدى آدم من صلبه ، وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم ، والثانى : انا نسلم أن هذا القتل وقع بين ولدى آدم من صلبه ، ولكن قوله (من أجل ذلك) ليس اشارة الى قصة قاتيل وهابيل ، بل هو اشارة الى ما مر ذكره فى هذه القصة من أنواع المفساد الحاصلة بسبب القتل الحرام ، منها قوله (فأصبح من الخاسرين) ومنها قوله (فأصبح من النادمين) فقوله (فأصبح من الخاسرين) اشارة الى أنه حصلت له خسارة الدين والدنيا ، وقوله (فأصبح من النادمين) اشارة الى أنه حصل فى قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع أنه لا دفع له البتة ، فقوله (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل) أى من أجل ذلك الذى ذكرنا فى أثناء القصة من أنواع المفساد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصص فى حق القاتل ، وهذا جواب حسن والله أعلم .

(وأما السؤال الثانى) فالجواب عنه ان وجوب القصص فى حق القاتل وان كان عاما فى جميع الاديان والمال ، إلا أن التشديد المذكور هنا فى حق بني إسرائيل غير ثابت فى جميع الاديان لانه تعالى حكم هنا بأن قتل النفس الواحدة جاز مجرى قتل جميع الناس ، ولا شك فى أن المقصود منه المبالغة فى شرح عقاب القتل العمد العدوان ، والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة أقدموا على قتل الأنبياء والرسل . وذلك يدل على غاية قسوة قلوبهم ونهاية بدم عن طاعة الله تعالى ، ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام فى الواقعة التى ذكرنا أنهم عزموا على التثك برب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبأكابر أصحابه ، كان تخصيص بني إسرائيل فى هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود .

(المسألة الثانية) قرئ* (من أجل ذلك) بخذف الهجزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ أبو جعفر (من أجل ذلك) بكسر الهجزة ، وهى لغة ، فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهجزة عليها .

(المسألة الثالثة) قال القائلون بالقياس: دلت الآية على أن أحكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل، وذلك لأنه تعالى قال (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل) كذا وكذا، وهذا تصريح بأن كتبه تلك الأحكام معللة بتلك المعاني المشار إليها بقوله (من أجل ذلك) والمعتزلة أيضاً قالوا: دلت هذه الآية على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد، ومتى ثبت ذلك امتنع كونه تعالى خالفاً للكفر والقبائح فيهم مريداً وقوعها منهم، لأن خلق القبائح وإرادتها تمنع من كونه تعالى مراعياً للمصالح، وذلك يطل التعليل المذكور في هذه الآية.

قال أصحابنا: القول بتعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه: أحدها: أن العلة أن كانت قديمة لزم قدم المعلول، وإن كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل، وثانيها: لو كان معللاً لعله لوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إلى الله تعالى، إن كان على السوية امتنع كونه علة وإن لم يكن على السوية فأحدهما به أولي، وذلك يقتضي كونه مستفيداً لتلك الأولوية من ذلك الفعل، فيكون نافساً لذاته مستكلاً بغيره وهو محال. وثالثها: أنه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي، ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي، بل يجب انتهاءها إلى الداعية الأولى التي حدثت في العبد لامن العبد بل من الله، وثبت أن عند حدوث الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير فالكل من الله، وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، ثبت أن ظاهر هذه الآية من التشابهات لامن المحكمات، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى (قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً) وذلك نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح.

(المسألة الرابعة) قوله (أو فساد في الأرض)، قال الزجاج: إنه معطوف على قوله (نفس) والتقدير من قتل نفساً بغير نفس أو بغير فساد في الأرض، وإنما قال تعالى ذلك لأن القتل محل الأسباب كثيرة، منها القصاص وهو المراد بقوله (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض) ومنها الكفر مع الحراب، ومنها الكفر بعد الإيمان، ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) بجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله (أو فساد في الأرض).

(المسألة الخامسة) قوله (فكأنما قتل الناس جميعاً) فيه إشكال. وهو أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساوياً لقتل جميع الناس، فإن من الممتنع أن يكون الجزء مساوياً للكل. وذكر المحققون بسبب هذا السؤال وجوهاً من الجواب وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشئيين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه. لأن قولنا: هذا يشبه ذاك أهم من قولنا: إنه يشبهه من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه، وإذا

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا
أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

ظهرت حجة هذه المقدمة تقول: الجواب من وجه: الأول: المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتقميم شأنه، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد، فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظما مهيأ للمقصود معشار كتهما في الاستنظام، لا يبان معشار كتهما في مقدار الاستنظام، وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً)

(الوجه الثاني في الجواب) هو أن جميع الناس لو علوا من إنسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفرونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده، فكذلك إذا علوا منه أنه يقصد قتل الإنسان واحد معين يجب أن يكون جدم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الإنسان مثل جدم واجتهادهم في الصورة الأولى.

(الوجه الثالث في الجواب) وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة، ومضى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلًا بالنسبة إلى كل واحد، فكان في قلبه أن كل أحد تازعه في شيء من مطالبه فإنه لو قدر عليه لقتله، ونية المؤمن في الخبرات خير من عمله، فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله، فيصير المعنى: ومن يقتل إنسانا قتلًا عمدًا عدوانًا فكأنما قتل جميع الناس، وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة.

(المسألة السادسة) قوله (ومن أحياءها فكأنما أحيأ الناس جميعا) المراد من أحياء النفس تعذيبها عن الملكات: مثل الحرق والفرق والجوع المفرط والبرد والحرق المفرط، والكلام في أن أحياء النفس الواحدة مثل أحياء النفوس على قياس ما قرأناه في أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى (ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون)

والمعنى أن كثيرا من اليهود بعد ذلك، أي بعد مجيء الرسل، وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون، يعني في القتل لا يبالون بعظمته.

قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا

أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ﴿ اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى تغليظ الأثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الأرض أتبعه ببيان أن الفساد في الأرض الذي يوجب القتل ماهو ، فإن بعض ما يكون فسادا في الأرض لا يوجب القتل فقال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في أول الآية سؤال ، وهو أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله ، والمحاربة مع الرسل ممكنة فلفظة المحاربة إذا نسبت إلى الله تعالى كان مجازاً ، لأن المراد منه المحاربة مع أولياء الله ، وإذا نسبت إلى الرسول كانت حقيقة ، فلفظ يحاربون في قوله (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) يلزم أن يكون محمولا على المجاز والحقيقة معاً ، وذلك متعمم ، فهذا تقرير السؤال .

وجوابه من وجهين : الأول : أناتحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف ، والتقدير : إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فسادا كذا وكذا ، والثاني : تقدير الكلام : إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله كذا وكذا . وفي الخبر أن الله تعالى قال «من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة»

(المسألة الثانية) من الناس من قال : هذا الوعيد مختص بالكفار ، ومنهم من قال : إنه في فساق المؤمنين ، أما الأولون فقد ذكروا وجوها : الأول : أنها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين ، للإسلام ، فرضت أبدانهم واصفرت ألوانهم ، فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إبل الصدقة ليشرى بها من أبواها وألبانها فيصحوا ، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع وشربوا وصحوا اقتلوا الرعاة وساقروا الإبل وارتموا ، فبعث النبي صلى الله عليه وسلم في أثرهم وأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركوها هناك حتى ماتوا ، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول ، فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن ، وعند الشافعي رحمه الله لما لم يحز نسخ السنة بالقرآن كان الناسخ لتلك السنة سنة أخرى ونزل هذا القرآن مطاباً للسنة الناسخة ، والثاني : أن الآية نزلت في قوم أفي برزة الأسلي ، وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرقوم من كنانة يريدون الإسلام وأيوبرزة غائب ، فقتلهم وأخذوا أموالهم . الثالث : أن هذه الآية في هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني إسرائيل أنهم بعد أن غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل مفسدون في الأرض ، فمن أفي منهم بالقتل والفساد في الأرض جزاؤهم كذا وكذا .

(والوجه الرابع) أن هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول أكثر

الفقهاء، قالوا: والذي يدل على أنه لا يجوز حل الآية على المرتدين وجوه: أحدها: أن قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد في دار الاسلام، والآية تقتضي ذلك. وثانيها: لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي، والآية تقتضي ذلك. وثالثها: أن الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) والمرتد يسقط عنه بالتوبة قبل القدرة وبمدها، فلذلك على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. ورابعها: ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع هنا، فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد. وخامسها: أن قوله (الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا) يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة، سواء كان كافرا أو مسلما، أقصى ما في الباب أن يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(المسألة الثالثة) المحاربون المذكورون في هذه الآية هم القوم الذين يهتكمون ولم ينمعة من أرادهم بسبب أنهم يهيم بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودماهم، وإنما اعتبرنا القوة والشوكة لأن قاطع الطريق إنما يمتاز عن السارق بهذا التيد، وانفقوا على أن هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قاطع الطريق، فأما لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رحمه الله: إنه يكون أيضا ساعيا في الأرض بالفساد ويقام عليه هذا الحد. قال: وأرام في المصران لم يكونوا أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: اذا حصل ذلك في المصر فانه لا يقام عليه الحد. وجه قول الشافعي رحمه الله النص والقياس، أما النص فعموم قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا) ومعلوم انه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لامحالة داخلا تحت عموم هذا النص، وأما القياس فهو أن هذا فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود. وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أن الداخل في المصر يلحقه القوت في الغالب فلا يتمكن من المقاتلة فصار في حكم السارق.

(المسألة الرابعة) قوله (أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض) للعلماء في لفظ «أو» في هذه الآية قولان: الأول: أنها التخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد، والمعنى أن الامام إن شاء قتل وإن شاء صلب، وإن شاء قطع الايدي والأرجل، وإن شاء نفي، أي واحد من هذه الاقسام شاء. فعل. وقال ابن عباس في رواية عطاء: كلمة «أو» هنا ليست للتخيير، بل هي لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات، فمن اقتصر على القتل قتل، ومن قتل وأخذ المال قتل

وصلب ، ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف . ومن أخاف السبل ولم يأخذ المال قفى من الأرض ، وهذا قول الأكثرين من العلماء ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، والذي يدل على ضعف القول الأول وجهان : الأول : أنه لو كان المراد من الآية التخير لوجب أن يمكن الإمام من الاقتصاص على الثنى ، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك علنا ، ليس المراد من الآية التخير ، والثاني : أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال قدم بالمعصية ولم يفعل ، وذلك لا يوجب القتل كالمزم على سائر المصاصي ، ثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخير ، فيجب أن يضمر في كل فعل على حدة فلا على حدة ، فصار التقدير : أن يقتلوا إن قتلوا ، أو يصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبل ، والقياس الجلي أيضا يدل على صحة ما ذكرناه لأن القتل العمد المدون يوجب القتل ، فنلفظ ذلك في قاطع الطريق ، وصار القتل حتما لا يجوز العفو عنه ، وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق ، فنلفظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين ، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع في حكمهم بين القتل وبين الصلب ، لأن بقائه مصلوبا في غير الطريق يكون سببا لاشتهار إلقاء هذه العقوبة ، فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية ، وأما إن اقتصر على مجرد الإغاة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي الثنى من الأرض .

(المسألة الخامسة) قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قتل وأخذ المال فالإمام بخير فيه بين ثلاثة أشياء . أن يقتلهم قتل ، أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل ، أو يقتلهم ويصلبهم ، وعند الشافعي رحمه الله : لا بد من الصلب ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله .

حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجر إسقاط الصلب كالم يجر إسقاط القتل . ثم اختلفوا في كيفية الصلب ، فقيل : يصلب حيا ثم يزرع بطنه برمح حتى يموت ، وقال الشافعي رحمه الله : يقتل ويصلب عليه ثم يصلب .

(المسألة السادسة) اختلفوا في تفسير الثنى من الأرض . قال الشافعي رحمه الله : معناه أن وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإن لم يحدم ظلمهم أبدا حتى إذا قدر عليهم فصل بهم ما ذكرناه ، وبه قال أحمد وإسحق رحمهما الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله : الثنى من الأرض هو الحبس ، وهو اختيار أكثر أهل اللغة ، قالوا : ويدل عليه أن قوله (أو ينفوا من الأرض) إما أن يكون المراد الثنى من جميع الأرض ، وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة ، وإما أن يكون إخراجهم من تلك البلدة إلى بلدة أخرى ، وهو أيضا غير جائز ؛ لأن النرض من هذا الثنى دفع شره

ذَلِكَ لَمْ خَزَى فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣٣ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٣٤

عن المسلمين ، فلما أخرجه الى بلد آخر لاستنصر به من كان هناك من المسلمين ، وأما أن يكون المراد إخراجه الى دار الكفر وهو أيضا غير جائز ، لأن إخراج المسلم الى دار الكفر تعرض له بالردة وهو غير جائز ، ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد من النفي فيه عن جميع الأرض إلا مكان الحبس . قالوا : والمحبوس قد يسمى منفيا من الأرض لأنه لا يتنفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ، ولا يرى أحدا من أحبائه ، فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالنفي في الحقيقة . ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال له هناك ذكر شعرا ، منه قوله :

خرجنا عن الدنيا وعن وصل أهلها فلما من الاحياء ولما من الموت
إذا جاءنا السجن يوما للحاجة مجبنا وقتنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعي رحمه الله : هذا النفي المذكور في الآية محمول على وجهين : الأول : أن هؤلاء المخاريين إذا قتلوا وأخذوا المال فالإمام إن أخذهم أقام عليهم الحد ، وإن لم يأخذهم طلبهم أبدا فكونهم عاتقين من الإمام . هاربيين من بلد الى بلد هو المراد من النفي . الثاني : القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثر جمع هؤلاء المخاريين ويخيلون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما أخذوا المال فالإمام إن أخذهم أقام عليهم الحد ، وإن لم يأخذهم طلبهم أبدا . فيقول الشافعي هنا : إن الإمام يأخذهم ويمزجهم ويحبسهم ، فالمراد بفهمهم عن الأرض هو هذا الحبس لا غير ، والله أعلم .

ثم قال تعالى (ذلك لم خزي في الدنيا) أي فضيحة وهوان (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) قالت الممتزة : الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة ، ودالة على أن قتلهم قد أحبط ثوابهم ، لأنه تعالى حكم بأن ذلك لم خزي في الدنيا والآخرة ، وذلك يدل على كونهم مستحقين للدم ، وكونهم مستحقين للدم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للدم والتعظيم لما أن ذلك جمع بين الضدين ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق ، وثبت القول بالأحباط .

والجواب : لا نزاع بيننا وبينكم في أن هذا الحد إنما يكون واقعا لجهة الخزي والاستخفاف

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾

إذا لم تحصل التوبة ، فأما عند حصول التوبة فإن هذا الحد لا يكون على جهة الجزاء والاستخفاف ، بل يكون على جهة الامتحان ، فإذا جاز لكم أن تشرطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط ، فمن أيضاً بشرط هذا الحكم بشرط عدم العفو ، وحينئذ لا يبق الكلام إلا في أنه هل دل هذا الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا ؟ وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بل من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

ثم قال تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) قال الشافعي رحمه الله تعالى : لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما إذا تابوا قبل القدرة عليهم . وضبط هذا الكلام أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالى فإنه يسقط بهذه التوبة ، وما يتعلق منها بحقوق الأدميين فإنه لا يسقط ، فهؤلاء المحاربون إن قتلوا إنساناً ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو ، إلا أنه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة ، وإن أخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد أو الرجل ، وأما إذا تاب بعد القدرة فظاهر الآية أن التوبة لا تنفعه ، وتقام الحدود عليه . قال الشافعي رحمه الله تعالى : ويحتمل أن يسقط كل حدقه بالتوبة ، لأن «ما عزم» لما رجح أظهر توبته ، فلما تموارجه ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : هلا تركتموه ، أولفظ هذا معناه ، وذلك يدل على أن التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى ،

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون)

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في النظم وجهان : الأول : اعلم أننا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قوماً من اليهود هموا أن ينسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى إخوانه من المؤمنين وأصحابه بالفساد والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم ، فعند ذلك شرح للرسول شدة عتيمهم على الأنبياء وكال إصرارهم على إيذائهم ، وامتد الكلام إلى هذا الموضع ، فعند هذا رجح الكلام إلى المقصود الأول وقال (يا أيها

الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) كأنه قيل: قد عرّفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للبعد إلى الرب، فكُونُوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك، وكونوا متقين عن معاصي الله، متوسلين إلى الله بطاعات الله.

(الوجه الثاني في النظم) أنه تعالى حكى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) أي نحن أبناء أنبياء الله، فكان افتخارهم بأعمال آبائهم، فقال تعالى: يا أيها الذين آمنوا ليكن مغفرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلانكم، فاتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة، والله أعلم.

(المسألة الثانية) اعلم أن جماع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيات، وإليه الإشارة بقوله (اتقوا الله) وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وابتغوا إليه الوسيلة) ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر. وإنما قلنا: إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة.

فإن قيل: ولم يجعل الوسيلة مخصوصة بالفعل مع أننا نعم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى؟

قلنا: إن ترك إبقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى، فهذا يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى، إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال، ولهذا قال المحققون: ترك الشيء عبارة عن فعل حمله.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تركه هو المحرمات، والذي يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضاً في الأخلاق، فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة، ومعتبران أيضاً في الأفكار فالذي يجب فعله هو التفكير في الدلائل الباطنة على التوحيد والنبوة والمعاد، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات، ومعتبران أيضاً في مقام التجلي، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى، والترك هو الالتفات إلى غير الله تعالى: وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلي، وبالمحو والصحو، وبالنفي والاثبات، وبالفناء والبقاء، وفي جميع المعاملات التي تقدم على الإثبات، ولذلك كان قولنا «لا إله إلا الله» التي تقدم فيه على الإثبات.

(المسألة الثالثة) الوسيلة فعيلة ، من وصل إليه إذا تقرب إليه . قال لبيد الشاعر :

أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم ألاكل ذى لب إلى الله واسل

أى متوسل ، فالوسيلة هى التى يتوسل بها إلى المقصود . قالت التعليمية : دلت الآية على أنه لا سبيل إلى الله تعالى إلا بعلم يعلمنا معرفته ، ومرشد يرشدنا إلى العلم به ، وذلك لأنه أمر يطلب الوسيلة إليه مطلقا ، والايان به من أعظم الطالب وأشرف المقاصد ، فلا بد فيه من الوسيلة .

وجوابنا : أنه تعالى إنما أمر باتباع الوسيلة إليه بعد الايمان به ، والايان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا أمرا باتباع الوسيلة إليه بعد الايمان وبعد معرفته ، فيمتنع أن يكون هذا أمرا بطلب الوسيلة إليه في معرفته ، فكان المراد طلب الوسيلة إليه في تحصيل مرضاته وذلك بالمبادات والطاعات .

ثم قال تعالى «وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون» واعلم أنه تعالى لما أمر بترك ما لا ينفع بقوله (اتقوا الله) وبفعل ما ينفع ، بقوله (وابتغوا إليه الوسيلة) وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والهيوة ، فإن النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا والذات المحسوسة ، والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والأعراض عن المحسوسات ، وكان بين الحالتين تضاد وتناف ، ولذلك فإن العلماء ضربوا المثل في مظان تطلب الدين أو الآخرة بالضررين ، وبالضدين ، وبالمشرق والمغرب ، وبالليل والنهار ، وإذا كان كذلك كان الإقياد لقوله تعالى (اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) من أشق الأشياء على النفس وأشد ما تقلع على الطبع ، فهذا السبب . أردف ذلك التكليف بقوله (وجاهدوا في سبيله) لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على أسرار روحانية ، ونحن نشير ههنا إلى واحد منها ، وهو أن من يعبد الله تعالى فريقان ، منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ، ومنهم من يعبد لغرض آخر .

(والمقام الأول) هو المقام الشريف العالى ، وإلى الإشارة بقوله (لعلكم تفلحون) والفلاح اسم جامع في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته .

(والمقام الثانى) دون الأول ، وإلى الإشارة بقوله (لعلكم تفلحون) والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحسوب .

واعلم أنه تعالى لما أرشد المؤمنين في هذه الآية إلى معاهد جميع الخيرات ، ومفتاح كل السعادات أتبهم بشرح حال الكفار ، وبوصف عاقبة من لم يعرف حياة ولا مساعدة إلا في هذه الدار ، وذكر من جملة تلك الأمور الفظيعة نوحين :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾

أحدهما : قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الجملة المذكورة مع كلمة «لو» خبر «إن»

فان قيل : لم وحد الراجع في قوله (ليفتدوا به) مع أن المذكور السابق بيان مافي الأرض جميعاً ومثله ؟

قلنا : التقدير كأنه قيل : ليفتدوا بذلك المذكور .

(المسألة الثانية) قوله (ولهم عذاب أليم) يقتل أن يكون في موضع الحال ، ويحتمل أن يكون عطفاً على الخبر .

(المسألة الثالثة) المقصود من هذا الكلام التثيل للوزم العذاب لهم ، فانه لاسيل لهم إلى الخلاص منه . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «يقال للكافر يوم القيامة أرايت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تختدى به فيقول نعم فيقال له قد سلت أيسر من ذلك فأبيت»

(النوع الثاني) من الوعيد المذكور في هذه الآية

قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم) وفيه مسائلان :

(المسألة الأولى) إرادتهم الخروج تحتمل وجهين : الأول : أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيوا فيها)

قيل : إذا دفعهم لطلب النار إلى فوق فهناك يتمنون الخروج . وقيل : يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للبعدين ، والثاني : أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم ، كقوله تعالى في موضع آخر (ربنا أخرجنا منها) ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ (يريدون أن يخرجوا من النار) بضم الياء .

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ قَدْ تَبَّ مِنَ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٩﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٠﴾

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» على سبيل الإخلاص. قالوا: لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار، وأنواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد، ولولا أن هذا المعنى يخص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله أعلم. وما يقيد هذا الذي قلناه قوله (ولهم عذاب مقيم) وهذا يفيد الحصر، فكان المعنى ولم عذاب مقيم لاغيرهم، كما أن قوله (لكم دينكم) أى لكم لاغيركم، فكذا هنا. قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عز وجل حكيم)

في اتصال الآية بما قبلها جهان: الأول: أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة، بين في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدي والأرجل أيضاً، والثاني: أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال (من قتل نفسا بغير نفس أوفساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً) ذكر بعد هذا الجنايات التي تبيح القتل والابلا، فذكر أولا قطع الطريق، وثانياً: أمر السرقة، وفي الآية مسائل: (المسألة الأولى) اختلف التحويون في الرفع في قوله (والسارق والسارقة) على وجوه: الأول وهو قول سيبويه والأخفش: أن قوله (والسارق والسارقة) مرفوعان بالابتداء، والخبر محذوف والتقدير: فيأبى عليكم السارق والسارقة، أى حكمهما كذا، وكذا القول في قوله (الزانية والزاني) فاجلوا كل واحد منهما) وفي قوله (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) وقرأ عيسى بن عمر (والسارق والسارقة) بالنصب، ومثله (الزانية والزاني) والاختيار عند سيبويه النصب في هذا. قال لأن قول القائل: زيد فاضربه أحسن من قولك: زيد فاضربه، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبر مبتداً، لأن خبر المبتدا لا يدخل عليه الفاء.

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار القراء : أن الرفع أولى من النصب ، لأن الألف واللام في قوله (والسارق والسارقة) يقومان مقام «الذي» فصار التقدير : الذي سرق فاقطعوا يده ، وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرفي الفاء على الخبر لأنه صار جزءاً ، وأيضاً النصب إنما يحسن إذا أردت سارقاً بعينه أو سارقة بعينها ، فأما إذا أردت توجيه هذا الجزء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى ، وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المتمد .

ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه : الأول : أن الله تعالى صرح بذلك وهو قوله (جزاء بما كسب) وهذا دليل على أن القطع شرع جزء على فعل السرقة ، فوجب أن يعم الجزء لمعوم الشرط ، والثاني : أن السرقة جناية ، والقطع عقوبة ، وربط العقوبة بالجناية مناسب ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم ، والثالث : أننا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ، ولو حملناها على سارق معين صارت بحجة غير مفيدة ، فكان الأول أولى .

وأما القول الذي ذهب إليه سيويه فليس بشيء ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه طعن في القرآن المنقول بالواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة ، وذلك باطل قطعا ، فإن قال لا أقول : أن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول : القراءة بالنصب أولى ، فنقول : وهذا أيضا ردى لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود . والثاني : أن القراءة بالنصب لو كانت أولى لوجب أن يكون في القرآن من قرأ (والذين يأتيناها منكم) بالنصب ، ولما لم يوجد في القرآن أحد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول .

﴿الوجه الثالث﴾ أنا إذا قلنا (والسارق والسارقة) . مبتدأ ، وخبره هو الذي تضمنه ، وهو قولنا فيما تلى عليكم ، فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتدأها وخبرها ، فبأي شيء يتعلق الفاعل في قوله (فاقطعوا أيديهما) فإن قال : الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله (والسارق والسارقة) يعني أنه إذا أتى بالسارق فاقطعوا أيديه فنقول : إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول : السارق والسارقة تقديره : من سرق ، فاذكر هذا أولا حتى لا تحتاج إلى الاستمرار الذي ذكرته . والرابع : أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع ، وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى ، ثم هذا المعنى متأكد بقوله (جزاء بما كسب) ثبت أن القراءة بالرفع أولى . الخامس : أن سيويه قال : هم يقدمون الإثم فالإثم ، والذي هم بشأنه أعنى ، فالقراءة بالرفع تقتضى تقديم

ذكر كونه سارقاً على ذكر وجوب القطع، وهذا يقتضي أن يكون أكبر العتاة مصروفاً الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث أنه سارق، وأما القراءة بالنصب فانها تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع آتم من العناية بكونه سارقاً، ومعلوم أنه ليس كذلك، فان المقصود في هذه الآية بيان قبيح السرقة والمبالغة في الجزع عنها، ثبت أن القراءة بالرفع هي المتعينة قطعاً والله أعلم.

(المسألة الثانية) قال كثير من المفسرين الاصوليين: هذه الآية مجملة من وجوه: أحدها: أن الحكم معلق على السرقة، ومطلق السرقة غير موجب للقطع، بل لا بد وأن تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال، وذلك القدر غير مذكور في الآية فكانت مجملة، وثانيها: أنه تعالى أوجب قطع الأيدي، وليس فيه بيان أن الواجب قطع الأيدي الايمان والشاغل، وبالإجماع لا يجب قطعها معاً فكانت الآية مجملة، وثالثها: أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط، ألا ترى أنه لو حلف لا يمس فلاناً بيده فمس بأصابعه فإنه يبحث في يمينه، فاليه اسم يقع على الأصابع وحدها، ويقع على الأصابع مع الكف، ويقع على الأصابع والكف والساعدين الى المرفقين، ويقع على كل ذلك إلى المنكبين، وإذا كان لفظ اليد محتملاً لكل هذه الأقسام، والتعيين غير مذكور في هذه الآية فكانت مجملة، ورابعها: أن قوله (فاقطعوا) خطاب مع قوم، فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعاً على مجموع الأمة، وأن يكون واقعاً على طائفة مخصوصة منهم، وأن يكون واقعاً على شخص معين منهم، وهو إمام الزمان كما يذهب اليه الأكثرون، ولما لم يكن التعيين مذكوراً في الآية كانت الآية مجملة، ثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية مجملة على الإطلاق، هذا تقرير هذا المذهب. وقال قوم من المحققين: الآية ليست بمجملة البتة، وذلك لأننا بينا أن الألف واللام في قوله (والسارق والسارقة) قائمان مقام «الذي» والفاء في قوله (فاقطعوا) للجزاء، فكان التقدير: الذي سرق فاقطعوا يده، ثم تأكد هذا بقوله تعالى (جزاء بما كسب) وذلك الكسب لا بد وأن يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة، فصار هذا دليلاً على أن مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه أن يعم الجزاء فيها حصل هذا الشرط، اللهم إلا إذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام، وأما قوله «والأيدي» عامة فنقول: مقتضاه قطع الأيدي لكنه لما انفرد بالإجماع على أنه لا يجب قطعها معاً، ولا الابتداء باليد اليسرى أخرجه عن العموم.

وأما قوله: لفظ اليد دائر بين أشياء فنقول: لا نسلم، بل اليد اسم لهذا العضو إلى المنكب، ولهذا السبب قال تعالى (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) فلو لا دخول المضدين في هذا الاسم والا لما احتج إلى التقييد بقوله (إلى المرافق) فظاهر الآية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج، إلا أننا تركنا ذلك لدليل منفصل،

وأما قوله : رابعا يحتمل أن يكون الخطاب مع كل واحد . وأن يكون مع واحد معين . قلنا : ظاهره أنه خطاب مع كل أحد ، ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيق معمولاً به في الباقي .

والحاصل أنا نقول : الآية عامة ، فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة في بعض الصور فبقى حجة فيما عداها ، ومعلوم أن هذا القول أولى من قول من قال : إنها مجملة فلا تفيد فائدة أصلا .

(المسألة الثالثة) قال جمهور الفقهاء : القطع لا يجب الا عند شرطين : قصد النصاب ، وأن تكون السرقة من الحرز . وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري : القدر غير معتبر ، فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير . والحرز أيضا غير معتبر ، وهو قول داود الاصفهاني ، وقول الخوارج ، وتمسكوا في المسألة بعموم الآية كما قررناه ، فان قوله (والسارق والسايرة) يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة . وسواء سرق من الحرز أو من غير الحرز .

إذا ثبت هذا فنقول : لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك إما بخبر الواحد ، أو بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز . وحجة جمهور الفقهاء أنه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص ، بل نقول : إن لفظ السرقة لفظه عريضة ، ونحن بالضرورة نعلم أن أهل اللغة لا يقولون لمن أخذ حبة من خنطة الغير ، أو تينة واحدة ، أو كسرة صغيرة من خبز : إنه سرق ماله ، فعلينا أن أخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة ، وأيضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك ، وإنما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرا يكون متعلق الرغبة في محل الشئ والعتنة حتى يرغب السارق في أخذه ويتضاق المسروق منه في دفعه الى الغير ولهذا الطريق اعتبارنا في وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل ؛ لأن ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في أخذه الى مسارقة العين فلا يسمى أخذه سرقة . وقال داود : نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ، ولا في سرقة التينة الواحدة ، بل في أقل شئ يجري فيه الشئ والعتنة ، وذلك لأن مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة ، وربما استحق الملك الكبير آلافا مؤلفة ، وربما استعظم الفقير طموجا ، ولهذا قال الشافعي رحمه الله : لو قال لقان على مال عظيم ، ثم فسر بالحبة قبل قوله فيه لاحتمال أنه كان عظيما عند غاية فقره وشدة احتياجه اليه ، ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقل ما يسمى مالا ، وليس لقائل أن يستبعد ويقول : كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة ، لأن المصلحة قد جعلوا هذا طعننا في الشريعة ، فقالوا : اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب . فكيف تقطع لأجل القليل من المال ؟ ثم إنا أجبننا عن هذا الطعن بأن

الشرع إنما قطع يده بسبب أنه تحمل الدنائة والحساسة في سرقة ذلك القدر القليل ، فلا يمد أن يعاقبه الشرع بسبب تلك الدنائة بهذه العقوبة العظيمة ، وإذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فيمكن أيضا مقبولا منا في إيجاب القطع في القليل والكثير . قال : وما يدل على أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد ، وذلك لأن الفاتلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه ، فقال الشافعي رحمه الله : يجب القطع في ربع دينار ، وروى في قوله عليه الصلاة والسلام «لا قطع إلا في ربع دينار» وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز القطع إلا في عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه الصلاة والسلام «لا قطع إلا في ثمن المجن» والظاهر أن ثمن المجن لا يكون أقل من عشرة دراهم . وقال مالك وأحمد وإسحق : إنه مقدار ثلاثة دراهم أو ربع دينار . وقال ابن أبي ليلى : مقدار خمسة دراهم ، وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يظن في الخبر الذي يرويه الآخر ، وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة ، فوجب أن لا يلتفت إلى شيء منها ، ويرجع في معرفة حكم الله تعالى إلى ظاهر القرآن . قال : وليس لأحد أن يقول : إن الصحابة رضوا الله عنهم أجمعوا على أنه لا يجب القطع إلا في مقدار معين . قال : لأن الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة ، وكان يقول : احذر من قطع يدك بدمهم ، ولو كان الإجماع متوقفا لما عايف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين ، فهذا تقرير لمذهب الحسن البصري وداود الأصمفاني .

وأما الفقهاء فأنهم اتفقوا على أنه لا بد في وجوب القطع من القدر ، ثم قال الشافعي رحمه الله : القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة ، وسائر الأشياء تقوم به . وقال أبو حنيفة والثوري : لا يجب القطع في أقل من عشرة دراهم مضروبة ، ويقوم غيرها بها . وقال مالك رحمه الله : ربع دينار أو ثلاثة دراهم . وقال ابن أبي ليلى : خمسة دراهم .

حجة الشافعي رحمه الله أن ظاهر قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يوجب القطع في القليل والكثير ، إلا أن الفقهاء توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار ، فوجب أن يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ، ثم أكد هذا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «لا قطع إلا في ربع دينار»

وأما الذي تمسك به أبو حنيفة رحمه الله من قوله عليه الصلاة والسلام «لا قطع إلا في ثمن المجن» فهو ضعيف لوجهين : الأول : أن ثمن المجن مجهول ، فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد يحمل مجهول المبنى لا يجوز . الثاني : أنه إن كان ثمن المجن مقدرا بشرة دراهم كان التخصيص

الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) أكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام «لا تقطع الا في ربع دينار» فكان الترجيح لهذا الجانب .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله : الرجل إذا سرق أولا قطعت يده اليمنى ، وفي الثانية رجله اليسرى ، وفي الثالثة يده اليسرى ، وفي الرابعة رجله اليمنى ، وقال أبو حنيفة والثوري : لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة .

واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : ان السرة علة لوجوب القطع ، وقد وجدت في المرة الثالثة ، فوجب القطع في المرة الثالثة أيضا ، انما قلنا : ان السرة علة لوجوب القطع لقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقد بينا أن المعنى : الذي سرق فاقطعوا يده ، وأيضا الفاء في قوله (فاقطعوا أيديهما) يدل على أن القطع وجب جزاء على تلك السرة ، فالسرة علة لوجوب القطع ، ولا شك أن السرة حصلت في المرة الثالثة ، فها هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة ، فلا بد وأن يترتب عليه وجبه ، ولا يجوز أن يكون موجهه القطع في المرة الأولى لأن الحكم لا يسبق العلة ، وذلك لأن القطع وجب بالسرة الأولى ، فلم يبق الا أن تكون السرة في المرة الثالثة توجب قطعاً آخر وهو المطلوب ، والثاني : أنه تعالى قال (فاقطعوا أيديهما) ولم يلفظ إلا يدي . لفظ جمع ، وأقله ثلاثة ، والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة ، ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولاً به عند السرة الثالثة .

فان قالوا : إن ابن مسعود قرأ فاقطعوا أيديهما ، فكان هذا الحكم مختصاً باليمين لافي مطلق الأيدي ، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد .

قلنا : القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة ، فمن تمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا وأيضا القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا ، لانا قطع أنها ليست قرآنا ، إذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة ، فانا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن ، ولعله كان في القرآن آيات دالة على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه نصاً ، وما قللت إلينا ، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما قللت إلينا ولما كان ذلك باطلا بأنه لو كان قرآنا لكان متواترا ، فلما لم يكن متواترا قطعنا أنه ليس بقرآن ، فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألينة .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : أغرم السارق ماسرق . وقال أبو حنيفة والثوري

وأحمد وإسحق : لا يجمع بين اقطع والغرم ، فان غرم فلا قطع ، وإن قطع فلا غرم . وقال مالك رحمه الله : يقطع بكل حال ، وأما الغرم فيلزمه إن كان غنياً ، ولا يلزمه إن كان فقيراً .
حجة الشافعي رحمه الله أن الآية دلت على أن السرقة تجب القطع ، وقوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» يوجب الضمان ، وقد اجتمع الأمران في هذه السرقة فوجب أن يوجب القطع والضمان ، فلو ادعى مدع أن الجمع ممتنع كان ذلك معارضة ، وعليه الدليل ، على أنا نقول : إن حادثة لا يمنع حق العباد ، بدليل أنه يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك ، وبدليل أنه لو كان المسروق باقياً وجب رده بالاجماع ، ويدل عليه أيضاً أن المسروق كان باقياً على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق ، فمعد حصول القطع إما أن يحصل الملك فيه مقتصرأ على وقت القطع ، أو مستندأ إلى أول زمان السرقة ، والأول لا يقبل به الخصم ، والثاني يقتضى أن يقال : إنه حدث الملك فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقاً على ذلك الوقت ، وهذا يقتضى وقوع الفعل في الزمان الماضي ، وهذا محال .

حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء ، والجزاء هو الكافي ، فدل ذلك على أن هذا القطع كاف في جناية السرقة ، وإذا كان كافياً وجب أن لا يضم الغرم اليه .
والجواب : لو كان الامر كما قلتم لوجب أن لا يلزم رد المسروق عند كونه قائماً ، والله أعلم بالصواب .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : السيد يملك إقامة الحد على المالك . وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يملك .

حجة الشافعي أن قوله «فاقطعوا أيديهما» عام في حق الكل ، لأن هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصاً ببعض دون البعض ، ولما عم الكل دخل فيه المولى أيضاً ، ترك العمل به في حق غير الامام والمولى ، فوجب أن يبق معمولاً به في حق الامام والمولى .

(المسألة السابعة) احتج المتكلمون بهذه الآية في أنه يجب على الأمة أن ينصروا لأنفسهم إماماً معيناً ، والدليل عليه أنه تعالى أوجب هذه الآية إقامة الحد على السارق والزناة ، فلا بد من شخص يكون مخاطباً بهذا الخطاب ، وأجمعت الأمة على أنه ليس لأحد الرعية إقامة الحدود على الجناة ، بل أجمعوا على أنه لا يجوز إقامة الحدود على الأحرار الجناة إلا للامام ، فلما كان هذا التكليف تكليفاً جازماً ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف إلا عند وجود الامام ، وبملا يتأتى الواجب الا به ، وكان مقدوراً للتكليف ، فهو واجب ، فلم يقطع بوجوب نصب الامام حيثن .

(المسألة الثامنة) قالت المعتزلة: قوله (نكالا من الله) يدل على أنه إنما أقام عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة، ومتى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: إنه يقي مستحقا للمدح والتعظيم، لأنهما ضدان والجمع بينهما محال، وذلك يدل على أن عقاب الكبير يحبط ثواب الطاعات.

واعلم أننا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى) فلا نعيدهما هنا.

ثم الجواب عن كلام المعتزلة أننا أجمعنا على أن كون الحد واقعا على سبيل التكيل مشروط بعدم التوبة، فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى لزم القطع بأن إقامة الحد لا تكون أيضا على سبيل التكيل، بل تكون على سبيل الامتحان، لكننا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو.

(المسألة التاسعة) قالت المعتزلة: قوله (جزاء بما كسبنا نكالا من الله) يدل على تعليل أحكام الله، فإن الباء في قوله (بما كسبنا) صريح في أن القطع إنما وجب معللا بالسرقة.

وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس).

(المسألة العاشرة) قوله (جزاء بما كسبنا) قال الزجاج: جزاء نصب لأنه مفعول له، والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم، وكذلك (نكالا من الله) فإن شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه (فاقطعوهما) والتقدير: جازوهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبنا نكالا من الله.

أما قوله (والله عزيز حكيم) فالمعنى: عزيز في انتقامه، حكيم في شرائه وتكاليفه. قال الأصمعي كنت أقرأ سورة المائدة ومعى أعرابي، فقرأت هذه الآية قلت (والله غفور رحيم) سهواً، قال الأعرابي: كلام من هذا؟ قلت كلام الله. قال أعد، فأعدت: والله غفور رحيم، ثم نلت قلت: والله عزيز حكيم. قال: الآن أصبت، فقلت كيف عرفت؟ قال: يا هذا عزيز حكيم فأمر بالقطع فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع.

ثم قال تعالى (فَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظِلِّهِ وَأَصْلَحَ) فإن الله يتوب عليه إذا غفر ورحم (وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) دلت الآية على أن من تاب فإن الله يقبل توبته، فإن قيل: قوله (وأصلح) يدل على أن مجرد التوبة غير مقبول.

قلنا : المراد من قوله (وأصلح) أى يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة عالية عن سائر الأغراض .

(المسألة الثانية) إذا تاب قبل القطع تاب الله عليه ، وهل يسقط عنه الحد ؟ قال بعض العلماء التابعين : يسقط عنه الحد ، لأن ذكر الغفور الرحيم فى آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه ، والعقوبة المذكورة فى هذه الآية هى الحد ، فظاهر الآية يقتضى سقوطها . وقال الجمهور : لا يسقط عنه هذا الحد ، بل يقام عليه على سبيل الامتحان .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لأنه تعالى تدمح بقبول التوبة ، والتدمح إنما يكون بفعل التفضل والاحسان ، لا بأداء الواجبات .
ثم قال تعالى (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويفخر لمن يشاء والله على كل شئ قدير)

واعلم أنه تعالى أوجب قطع اليد عقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ، ثم ذكر أنه يقبل توبته إن تاب أردفه ببيان أن له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فيعذب من يشاء ويفخر لمن يشاء ، وإنما قدم التعذيب على المغفرة لأنه فى مقابلة تقدم السرقة على التوبة . قال الواحدى : الآية واضحة للقدرة فى التمديل والتجويز ، وقولهم بوجوب الرحمة للطبع ، ووجوب العذاب لمعاصي على الله ، وذلك لأن الآية دالة على أن الرحمة مفوضة إلى المشيئة والوجوب يتألف ذلك .

وأقول : فيه وجه آخر يطول قولهم ، وذلك لأنه تعالى ذكر أولا قوله (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض) ثم رتب عليه قوله (يعذب من يشاء ويفخر لمن يشاء) وهذا يدل على أنه إنما حسن منه التعذيب تارة ، والمغفرة أخرى ، لأنه مالك الخلق وربهم وإلهم ، وهذا هو مذهب أصحابنا فانهم يقولون : إنه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لأجل كونه مالكا لجميع المحدثات ، والمالك له أن يتصرف فى ملكه كيف شاء وأراد : أما المعتزلة فانهم يقولون : حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لأجل كونه إله الخلق ومالك لهم ، بل لأجل رعاية المصالح والمفاسد ، وذلك يطله صريح هذه الآية كما قرأناه .

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا
بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ
لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ
هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدَ اللَّهُ فَتْنَةً فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ
شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ
عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣١﴾ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّخْتِ فَوَانِ جَاهُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٢٣٢﴾ وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا
حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٣٣﴾

قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم
ولم تؤمن قلوبهم)

اعلم أنه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع ، وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين
إلى الكفر لاجرم صبر رسوله على تحمل ذلك ، وأمره بأن لا يحزن لأجل ذلك ، فقال (يا أيها الرسول
لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله : يا أيها النبي في مواضع
كثيرة ، وما خاطبه بقوله : يا أيها الرسول إلا في موضعين : أحدهما : ههنا ، والثاني : قوله (يا أيها
الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وهذا الخطاب لاشك أنه خطاب تشريف وتمظيم .

(المسألة الثانية) قرئ (لا يحزنك) بضم الياء ، ويسرعون ، والمعنى لا تبالي بمتسارعة
المنافقين في الكفر وذلك بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين
وفي مباينتهم في موالاته المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم . يقال : أسرع فيه الشيب وأسرع

فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا ، فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن إلقائهم أنفسهم فيه على أسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة ، وقوله (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم يؤمن قلوبهم ولا شك أن هؤلاء المناقضون .

ثم قال تعالى (ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك)

وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) ذكر الفراء والزجاج هنا وجهين : الأول : أن الكلام إنما يتم عند قوله (ومن الذين هادوا) ثم يبدأ الكلام من قوله (سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين) وتقدير الكلام : لا يميزك الذين يسمعون في الكفر من المناقضين ومن اليهود ، ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين .

(الوجه الثاني) أن الكلام تم عند قوله (ولم يؤمن قلوبهم) ثم ابتدأ من قوله (ومن الذين هادوا سماعون للكذب) وعلى هذا التقدير فقوله (سماعون) صفة محذوف ، والتقدير : ومن الذين هادوا قوم سماعون . وقيل : خبر مبتدأ محذوف ، يعني هم سماعون .

(المسألة الثانية) ذكر الزجاج في قوله (سماعون للكذب) وجهين : الأول : أن معناه قابلون للكذب ، والسمع يستعمل ويراد منه القبول ، كما يقال : لا تسمع من فلان أي لا تقبل منه ، ومنه «سمع الله من حمده» ، وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الأكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة ، وفي الطعن في محمد صلى الله عليه وسلم .

(والوجه الثاني) أن المراد من قوله (سماعون للكذب) نفس السماع ، واللام في قوله (للكذب) لام كي ، أي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك . وأما قوله (سماعون لقوم آخرين لم يأتوك) فالعنى أنهم أعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا إليهم أخبارك . فلي هذا التقدير قوله (سماعون للكذب) أي سماعون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجل أن يكذبوا عليه بأن يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ، سماعون من رسول الله لأجل قوم آخرين من اليهود ، وهم عيون ليبلغهم ما سمعوا منه .

ثم إنه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة أخرى فقال (يعرفون الكلم من بعد مواضعه) أي من بعد أن وضعه الله مواضعه ، أي فرض فروضه وأحل حلاله وحرم حرامه . قال المفسرون : إن رجلا وامرأة من أشرف أهل خيرزينا ، وكان حد الزنا في التوراة الرجم ، فكرهت اليهود رجهما لشرفهما ، فأرسلوا قوما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسأله عن حكمه في الزانيين إذا أحسن ،

وقالوا : إن أمركم بالجلد فاقبلوا ، وإن أمركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا ، فلما سألو الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل بالرجم فأبوا أن يأخذوا به ، فقال له جبريل عليه السلام : اجعل بينك وبينهم وابن صوريا ، فقال الرسول : هل تعرفون شابا أمردا أيضا أعور يسكن فندك يقال له : ابن صوريا ؟ قالوا نعم وهو أعلم يهودي على وجه الأرض ، فرضوا به حكما ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : أنشدك الله الذي لا إله إلا هو الذي خلق البحر للموسى ورفع فوقكم الطور وأجلكم وأغرق آل فرعون والذي أنزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من أحسن ؟ قال ابن صوريا : نعم ، فوثبت عليه سفلة اليهود ، فقال : خفت أن كذبت أن ينزل علينا العذاب ، ثم سأل رسول الله عن أشياء كان يعرفها من علاماته ، قال ابن صوريا : أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله النبي الأمي العربي الذي بشره المرسلون ، ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزنايين فرجما عند باب مسجده .

إذا عرفت القصة فتقول : قوله (معرفة الكلام من بعده مواضعه) أي وضموها للجمل مكان الرجم وقوله تعالى (يقولون أن أوتيتهم هذا غفوه وإن لم تؤتوه فاحذروا) أي إن أمركم محمد بالجلد فاقبلوا ، وإن أمركم بالرجم فلا تقبلوا .

واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله أن الثيب الذي يرمي . قال : لأنه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر بجمه ، فإن كان الأمر بجم الثيب الذي من دين الرسول فقد ثبت المقصود ، وإن كان إنما أمر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام وجب أن يكون ذلك مشروعا في ديننا ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أقر على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء به في ذلك واجبا ، لقوله (فاتبعوه) والثاني : أن ما كان ثابتا في شرع موسى عليه السلام فالأصل بقاؤه إلى طريان النسخ ، ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم ، فوجب أن يكون باقيا ، وبهذا الطريق أجمع العلماء على أن قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) حكمه باق في شرعنا .

ولما شرح الله تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال (ومن يرد الله فتنه فلا تملك له من الله شيئا) واعلم أن لفظ الفتنه يحتمل جميع أنواع المفساد ، إلا أنه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقب أنواع كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب أن يكون المراد من هذه الفتنه تلك الكفريات التي تقدم ذكرها ، وعلى هذا التقدير فالمراد : ومن يرد الله كفره وضلالته فلا يقدر أحد على دفع ذلك عنه ثم أكد تعالى هذا فقال (أو لئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم) قال أصحابنا : دلت هذه الآية على أن الله تعالى غير مرید إسلام الكافر ، وأنه لم يظهر قلبه من

الشك والشرك ، ولو فعل ذلك لامن ، وهذه الآية من أشد الآيات على القدرة . أما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها : أحدها : أن الفتنة هي العذاب ، قال تعالى (على النار يفتنون) أى يعذبون ، فالمراد هنا : أنه يريد عذابه لكفره ونفاقه ، وثانيها : الفتنة الفضيحة ، يعنى ومن يرد الله فضيحه . الثالث : فتنة : إضلاله ، والمراد من الإضلال ؟ الحكم بضلاله وتسميته ضالا ، ورابعها : الفتنة الاختبار ، يعنى من يرد الله اختباره فيما يتبليه من التكليف ، ثم إنه يتركها ولا يقوم بأدائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا عقابا .

وأما قوله (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) فذكروا فيه وجوها : أحدها : لم يرد الله أن يمد قلوبهم باللطاف ، لأنه تعالى علم أنه لا فائدة في تلك اللطاف لأنها لا تنفع في قلوبهم ، وثانيها : لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم ، وثالثها : أن هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى ، وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله ، والكلام عن هذه الوجوه قد تقدم سرارا .

ثم قال تعالى (ولم في الدنيا خزي) وخزي المنافقين هناك سترهم باطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على كذبهم وخوفهم من القتل ، وخزي اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم في كتابان نص الله تعالى في إعجاب الرجم وأخذ الجزية منهم .

(ولم في الآخرة عذاب عظيم) وهو الخلود في النار .

ثم قال تعالى (سماعون الكذاب أكلون السحت) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي (السحت) بضم السين والحاء حيث كان ، وقرأ ابن طاهر ونافع وعاصم وحزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من : سحته ، ونقل صاحب الكشاف (السحت) بفتح السين ، والسحت بكسر السين وسكون الحاء ، وكلها لغات .

(المسألة الثانية) ذكروا في لفظ «السحت» وجوها : الأول : قال الزجاج : أصله من سحته : إذا استأصله ، قال تعالى فيسحقكم بهذا) وبميت الرشا التي كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحقهم بعذاب ، أى يستأصلهم ، أو لأنه مسحوت البركة ، قال تعالى (يمحق الله الربا) الثاني قال الليث : أنه حرام يحصل منه العار ، وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشيء يسحق فضيلة الإنسان ويستأصلها ، والثالث : قال الفراء : أصل السحت شدة الجوع ، يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكلولا لا يلقى إلا جائنا أبدا ، فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة ، وهذا أيضا قريب من الأول ، لأن من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستأصل كل ما يصل إليه من الطعام ويشتهي

إذا عرفت هذا فنقول: السحت الرشوة في الحكم ومهر البني وعصب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستتجار في المصيبة: روى ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد، وزاد بعضهم، وقص بعضهم، وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة، ويكون في حصوله عار بحيث يخلجه صاحبه لا محالة، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك، فكان سحتاً لا محالة

(المسألة الثالثة) في قوله (ساعون للكذب أكلون السحت) وجوه: الأول: قال الحسن كان الحاكم في بني إسرائيل إذا أتاه من كان مبطلاً في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت إلى خصمه، فكان يسمع الكذب ويأكل السحت. الثاني: قال بعضهم: كان قراؤهم يأخضون من أغنيائهم مالا لقيموا على ما هم عليه من اليهودية، فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء يأكلون السحت الذي يأخضونه منهم. الثالث: ساعون للأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة، أكلون للربا لقوله تعالى (وأخذهم الربا)

ثم قال تعالى (فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم، واختلقوا فيه على قولين: الأول: أنه في أمر خاص، ثم اختلف هؤلاء، فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهرى: أنه في زنا المحصن وإن حده هو الجلد والرجم. الثاني: أنه في قتل من اليهود في بني قريظة والنضير، وكان في بني النضير شرف وكانت دينهم دية كاملة، وفي قريظة نصف دية، فتحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم لجعل الدية سواء. الثالث: أن هذا التخيير يختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم، فإن شاء حكم فيهم وإن شاء أعرض عنهم

(القول الثاني) أن الآية عامة في كل من جاءه من الكفار، ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الأحكام غير منسوخ، وهو قول النخعي والشافعي ومثلهما وأبي بكر الأصم وأبي مسلم، ومنهم من قال: إنه منسوخ بقوله تعالى (وإن أحكم بينهم بما أنزل الله) وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة. ومنهجه الشافعي أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه، لأن في إمضاء حكم الاسلام عليهم صفراً لهم، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس يراجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك، وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين.

ثم قال تعالى (وإن تعرض عنهم فلا يضرك شيئاً) والمعنى: أنهم كانوا لا يتحاكون إليه إلا لطلب الأسهل والأخف، كالجلد مكان الرجم، فإذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له، فبين الله تعالى أنه لا تقضه عداوتهم له.

ثم قال تعالى (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) أي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم .

ثم قال تعالى (وكيف يحكونك وعندكم التوراة فيها حكم الله) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا تعجيب من الله تعالى لثبته عليه الصلاة والسلام بتحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ، ثم تركهم قبول ذلك الحكم ، فعدلوا عما يمتقدونه حكماً حقاً إلى ما يمتقدونه باطلاً طلباً للرخصة ، فلا جرم ظهر جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه : أحدها : عدولهم عن حكم كتابهم ، والثاني : رجوعهم إلى حكم من كانوا يمتقدون فيه أنه مبالغ ، والثالث : امرأضهم عن حكمه بعد أن حكموه ، فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يفتر بهم معتز أنهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله ، وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) قوله (فيها حكم الله) ما موضعه من الأعراب ؟

الجواب : إما أن ينصب حالاً من التوراة ، وهي مبتدأ خبرها «عندكم» وإما أن يرتفع خبراً عنها كقولك : وعندكم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى ، وإما أن لا يكون له محل ويكون المقصود أن عندكم ما ينتمون عن التحكيم ، كما تقول : عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره ؟ (السؤال الثاني) لم أنث التوراة ؟ والجواب : الأمر فيه منبى على ظاهر اللفظ

(المسألة الثانية) احتج جماعة من الخنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ، ولو كان كذلك لكان حكم التوراة حكم القرآن في وجوب طلب الحكم منه ، لكن الشرح نهى عن النظر فيها . بل المراد هذا الأمر الخاص وهو الرجم ، لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم

ثم قال تعالى (ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين) قوله (ثم يتولون) معطوف على قوله (يحكونك) وقوله (ذلك) إشارة إلى حكم الله الذي في التوراة ، ويجوز أن يعود إلى التحكيم . وقوله (وما أولئك بالمؤمنين) فيه وجوه : الأول : أي وما هم بالمؤمنين بالتوراة وإن كانوا يظهرون الإيمان بها ، والثاني : ما أولئك بالمؤمنين : إخبار بانهم لا يؤمنون أبداً وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضي . الثالث : أنهم وإن طلبوا الحكم منك فإم بمؤمنين بك ولا بمعتقدين في صحة حكمك ، وذلك يدل على أنه لا إيمان لهم بشئ ، وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط

ثم الجزء الحسادى عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثاني عشر ، وأوله قوله تعالى

(إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) من سورة المائدة . أعان الله على إكمالها

فهرست

الجزء الحادى عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى

صفحة		صفحة
٢٣	قوله تعالى «وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة» الآية	٢ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيقنوا» الآية
٢٨	«إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا»	٤ «تبتغون عرض الحياة الدنيا»
٣١	«ولا تنهوا عن ابتغاء القوم» الآية	٦ «فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيرا»
٣٢	«وإننا أنزلنا إليك الكتاب بالحق» الآية	٧ «ولا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون» الآية
٣٤	«ولا تجادل عن الذين يحتلون أنفسهم»	٨ «فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم» الآية
٣٥	«يستخفون من الناس» الآية	١١ «وإن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم»
٣٦	«وإنهم هؤلاء جادلتم عنهم»	١٣ «وأولئك عسى الله أن يعفو عنهم»
٣٧	«ومن يعمل سوءا» الآية	١٤ «ومن يهاجر في سبيل الله»
٣٨	«ومن يكسب إثمًا» الآية	١٦ «وإذا ضربتم في الأرض فإيس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية
٣٩	«ولولا فضل الله عليكم ورحمته»	
٤٠	«ولا خير في كثير من نجواهم»	
٤١	«ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله»	
٤٢	«ومن يشاقق الرسول» الآية	

صفحة	صفحة
٧٤ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله»	٤٤ قوله تعالى «إن الله لا يفرق أن يشرك به»
٧٧ «إن الذين آمنوا ثم كفروا»	٤٦ «لعمري الله وقال لا تتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً»
٧٩ «بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً»	٥٠ «يهدم ويمنهم» الآية
٨٠ «الذين يستخذون الكافرين أولياء» الآية	٥١ «ليس بآمانكم» الآية
٨١ «وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله» الآية	٥٣ «من يعمل سوءاً يجزيه» الآية
٨٢ «الذين يترصون بكم» الآية	٥٥ «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى»
٨٣ «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى»	٥٦ «ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله» الآية
٨٥ «مذبذبين بين ذلك» الآية	٥٧ «واتخذ الله إبراهيم خليلاً»
٨٦ «يا أيها الذين آمنوا لا تتخلوا الكافرين أولياء» الآية	٦٠ «وقه ما في السموات وما في الأرض»
٨٧ «إن المنافقين في الدرك الأسفل» الآية	٦١ «ويفتقنوك في النساء» الآية
٨٨ «إلا الذين تابوا وأصلحوا»	٦٤ «وإن امرأة خافت من بعلها فضوا» الآية
٨٩ «لا يحب الله الجهر بالسوء»	٦٧ «ولن تستطيعوا أن تملوا بين النساء ولو حرصتم» الآية
٩١ «إن تبوءوا خيراً أو تنفوه»	٦٨ «وكان الله واسماً حكيماً»
٩٢ «إن الذين يكفرون بالله ورسله» الآية	٦٩ «وقه ما في السموات وما في الأرض ولقد وصينا الذين أتوا الكتاب» الآية
٩٣ «والذين آمنوا بالله ورسله»	٧٦ «من كان يريد ثواب الدنيا»
٩٤ «يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً» الآية	٧٧ «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط» الآية
٩٦ «وقتلهم لا تموتوا في السب»	

صفحة	صفحة
١٢٠	٩٧ قوله تعالى «فباثقهم ميثاقهم وكفرهم»
الكلاة»	٩٨ » «وبكفرهم وقولهم على مرسم»
سورة المائدة	٩٩ » «وقولهم إنا قتلنا المسيح» الآية
١٢٣ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»	١٠١ » «وإن الذين اختلفوا فيه لنى شك منه»
١٢٤ » «أحلت لكم بهيمة الأنعام»	١٠٣ » «وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته» الآية
١٢٧ » «إلا ما ينل عليكم غير على الصيد» الآية	١٠٤ » «فبظلم من الذين هادوا» الآية
١٢٨ » «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله» الآية	١٠٥ » «لكن الراسخون فى العلم»
١٣١ » «ولا يجرمنكم شئان قوم»	١٠٧ » «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح» الآية
١٣٢ » «حرمت عليكم الميتة والدم»	١٠٩ » «وكلم الله موسى تكليمًا»
١٣٦ » «اليوم يئس الذين كفروا من دينكم»	١١٠ » «رسلا مبشرين ومنذرين»
١٣٧ » «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية	١١١ » «لكن الله يشهد بما أنزل إليك» الآية
١٤٠ » «وفى اضطرى غمصة» الآية	١١٢ » «إن الذين كفروا وصلوا عن سبيل الله» الآية
١٤١ » «يسألونك ما ذا أحل لهم»	١١٣ » «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم» الآية
١٤٢ » «وما علمتم من الجوارح مكليين»	١١٤ » «يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم» الآية
١٤٥ » «اليوم أحل لكم الطيبات»	١١٧ » «ولن يستكشف المسيح أن يكون عبداً لله» الآية
١٤٦ » «والمحسنات من المؤمنات»	١١٩ » «يا أيها الناس قد جاءكم برهان»
١٤٨ » «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله»	
١٤٩ » «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» الآية	
١٦٦ » «وإن كنتم مرضى أو على سفر»	

صفحة	صحيفة
١٩٨ قوله تعالى «قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين» الآية	١٦٨ قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً»
١٩٩ «قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها» الآية	١٧٥ «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» الآية
٢٠٠ قال فانها محرمة عليهم» الآية	١٧٨ «واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه»
٢٠٢ «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق» الآية	١٨٠ «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط» الآية
٢٠٦ «لئن بسطت إلى يدك» الآية	١٨١ «وعند الله الذين آمنوا» الآية
٢٠٧ «إني أريد أن تبوء بأبى وأملك» الآية	١٨٢ «يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم»
٢٠٨ «فلو عتله نفسه قتل أخيه» الآية	١٨٣ «ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل» الآية
٢٠٩ «فبعت الله غرباء» الآية	١٨٦ «فما نقضهم ميثاقهم لعناهم»
٢١٠ «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل» الآية	١٨٨ «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم»
٢١٣ «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» الآية	١٨٩ «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً»
٢١٨ «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتنوا إليه الوسيلة» الآية	١٩٠ «ولقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم»
٢٢١ «إن الذين كفروا لو أن لهم مافى الأرض جميعاً»	١٩٢ «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأجباؤه» الآية
٢٢٢ «والسارق والسارقة» الآية	١٩٤ «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل» الآية
٢٢٩ «فمن تاب من بعد ظلمه»	١٩٥ «وإذا قال موسى لقومه» الآية
٢٣٠ «يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر»	١٩٦ «يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة»
٢٣٣ «ومن يرد الله فتنته»	
٢٣٦ «وكيف يحسبونك وعندهم التوراة فيها حكم الله»	

التفسير الكبير
للإمام
الخميني الرازي

الجزء الثاني عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا الَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ

قوله تعالى «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا الذين هادوا والرَّبَّانِيُّونَ
والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء»

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم، وترغيب لهم في أن يكونوا
كتفيمهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين إليهم، وفيه مسائل
(المسألة الأولى) العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فوجب حصول
الفرق بين الهدى والنور، فالهدى يحول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف، والنور بيان
التوحيد والتبوة والمعاد. قال الزجاج «فيها هدى» أى بيان الحكم الذى جاؤا يستفتون فيه النبي
صلى الله عليه وسلم «ونور» بيان أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم حق

(المسألة الثانية) احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته
منسوخا بهذه الآية؛ وتقرره أنه تعالى قال: ان في التوراة هدى ونورا. والمراد كونه هدى ونورا
في أصول الشرع وفروعه، ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور،
ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط، لأنه ذكر الهدى والنور، ولو
كان المراد منهما معا ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار، وأيضا ان هذه الآية إنما نزلت
في مسألة الرجم، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية، لانا وان اختلفنا في أن
غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا. لكننا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون
داخلا فيها

(المسألة الثالثة) قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى ، وذلك أن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوقا من الأنبياء ليس معهم كتاب ، إنما بعثهم بأقامة التوراة حتى يحكموا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها .
فإن قيل : كل نبي لابد وأن يكون مسلماً ، فما الفائدة في قوله (النبيون الذين أسلموا)

قلنا فيه وجوه : الأول : المراد بقوله (أسلموا) أى اتقادوا لحكم التوراة ، فإن من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة ، والذين كانوا متقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من بعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام . الثاني : قال الحسن والزهرى وعكرمة وقادة والسدى : يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام ؛ وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم ، وكان هذا حكم التوراة ، وإنما ذكر بلفظ الجمع تعظيماً له ، كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة) وقوله (أم يحسدون الناس) وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصله لأكثر الأنبياء . الثالث : قال ابن الأنبارى : هذا رد على اليهود والنصارى لأن بعضهم كانوا يقولون : الأنبياء كلهم يهود أو نصارى ، فقال تعالى (يحكم بها النبيون الذين أسلموا) يعنى الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية ، بل كانوا مسلمين لله متقادين لتكاليفه . الرابع : المراد بقوله (النبيون الذين أسلموا) يعنى الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الإيمان والاسلام وإظهار أحكام الله تعالى والالتقاد لتكاليفه ، والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين ، فإن غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام .

(المسألة الرابعة) قوله (الذين هادوا) فيه وجهان : الأول : المعنى أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا ، أى لأجلهم وفيها بينهم ، والثاني : يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا .

(المسألة الخامسة) أما الربانيون فقد تقدم تفسيره ، وأما الاجار فقال ابن عباس : هم الفقهاء ، واختلف أهل اللغة في واحده ، قال الفراء : إنما هو «جر» بكسر الحاء ، يقال ذلك للعالم وإنما سمي بهذا الاسم لمكان الخبر الذى يكتب به ، وذلك أنه يكون صاحب كتب ، وكانت أبو عبيدة يقول : خبر بفتح الحاء . قال الليث : هو خبر وجر بكسر الحاء وفتحها . وقال الاصمعى : لا أدرى أهو الخبر أو الجبر ، وأما اشتقاقه فقال قوم : أصله من التجبير وهو التحسين ، وفي الحديث «يخرج رجل من النار ذهب جبره وسبره أى جماله وبهاؤه ، والخبر للشيء المزين ، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنفعة لاجرم سمي العالم به . وقال آخرون : اشتقاقه من

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ «٤٤»

الحبر الذي يكتب به ، وهو قول الفراء والكسائي وأبي عبيدة ، والله اعلم .

(المسألة السادسة) ذلك الآية على أنه يحكم بالتوراة النيبون والربانيون والاحبار ، وهذا يقتضى كون الربانيين أعلى حالا من الاحبار ، ثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين ، والاحبار كآحاد العلماء .

ثم قال (بما است حفظوا من كتاب الله) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) حفظ كتاب الله على وجهين : الأول : أن يحفظ فلا ينسى . الثاني : أن يحفظ فلا يضيع ، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين : أحدهما : أن يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بالسنتهم ، والثاني : أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه .

(المسألة الثانية) الباء في قوله (بما است حفظوا من كتاب الله) فيه وجهان : الأول : أن يكون صلة الاحبار على معنى العلماء بما است حفظوا . والثاني : أن يكون المعنى يحكمون بما است حفظوا ، وهو قول الزجاج .

ثم قال تعالى (وكانوا عليه شهداء) أى هؤلاء النيبون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على أن كل ما في التوراة حق وصدق ومن عند الله ، فلا جرم كانوا يضمنون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير .

ثم قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشوا)

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النيبين والربانيين والاحبار كانوا قاطنين بامضاء أحكام التوراة من غير مبالاة ، خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من التحريف والتغيير .

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لا بد وأن يكون لخوف ورهبة ، أو لطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال (فلا تخشوا الناس واخشوا) والمعنى إياكم وأن تحرفوا كتابي للخوف من الناس والملوك والأشراف ، فقسقظوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم ، فلا تحكروا غافقين من الناس ، بل

كونوا خائفين مني ومن عتاني .

ولما ذكر أمر الرهبة اتبعه بأمر الرغبة ، فقال ﴿ ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ﴾ أي كائنتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة ، فكذلك أنماكم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة . فإن كل متاع الدنيا قليل ، والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة ، والرشوة لكونها صحتا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة ، فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل ، ثم أنتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد ، والسعادات التي لانهاية لها .

ويحتمل أيضا أن يكون أقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين ، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة ، ولما منعمهم الله من الأمرين ونبه على مافي كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل .

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد

قال ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وفيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في أقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحسن ، يعني أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا : إنه غير واجب ، فهم كافرون على الإطلاق ، لا يستحقون اسم الإيمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الخوارج : كل من عصى الله فهو كافر . وقال جمهور الأئمة : ليس الأمر كذلك ، أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا : إنها نص في أن كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر ، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله ، فوجب أن يكون كافرا .

وذكر المشككون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة : الأول : أن هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم ، وهذا ضعيف لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال : المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهنا أيضا ضعيف لأن قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) كلام أدخل فيه كلمة « من » في معرض الشرط ، فيكون للعموم . وقول من يقول : المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز . الثاني : قال عطاء : هو كفر دون

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا

كفر . وقال طاوس : ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر ، فكانهم حملوا الآية على كفر النعمة لأعلى كفر الدين ، وهو أيضا ضعيف ، لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف الى الكفر في الدين . والثالث : قال ابن الأنباري : يجوز أن يكون المعنى : ومن لم يحكم بما أنزل الله قد فعل فضلا يضاهي أفعال الكفار ، ويثبه من أجل ذلك الكافرين ، وهذا ضعيف أيضا لأنه عدول عن الظاهر . والرابع : قال عبد العزيز بن يحيى الكنتاني : قوله (بما أنزل الله) صيغة عموم ، وقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) معناه من أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون ، وهذا حق لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله ، أما الفاسق فإنه لم يأت بضد حكم الله الا في القليل ، وهو العمل ، أما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم ، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم ، فبدل على سقوط هذا الجواب ، والخامس : قال عكرمة : قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) إنما يتناول من أنكر بقلبه بوجد بلسانه ، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله ، إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى ، ولكنه تارك له ، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية ، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم .

ثم قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص)

والمعنى أنه تعالى بين في التوراة أن حكم الزاني المحسن هو الرجم ، واليهود غيره وبذلوه ، وبين في هذه الآية أيضا أنه تعالى بين في التوراة أن النفس بالنفس ، وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم أيضا ، قضاوا بنى التعزير على بنى قرينة ، وخصصوا لإيجاب القود بنى قرينة دون بنى التعزير ، فهذا هو وجه النظم من الآية ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ الكنتاني : العين والأنف والأذن والسن والجروح كلها بالرفع ، وفيه

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٥﴾

وجوه: أحدها: العطف على محل (أن النفس) لأن المعنى: وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس لأن معنى كتبنا قلنا، وثانيها: أن الكتابة تقع على مثل هذه الجمل قول: كتبت «الحمد لله» وقرأت «سورة أنزلناها» وثالثها: أنها ترتفع على الاستئناف، وتقديره: أن النفس مقولة بالنفس والعين مفقودة بالعين، وتقديره قوله تعالى في هذه السورة (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى) وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى «الجروح» فانه بالرفع، فالعين والالف والاذن نصب عطفا على النفس، ثم (الجروح) مبتدأ، و(قصاص) خبره، وقرأ نافع وعاصم وحركة كلها بالنصب عطفا لبعض ذلك على بعض، وخبر الجميع قصاص، وقرأ نافع (الاذن) يسكون الذال حيث وقع، والباقيون بالضم مثقلة، وهما لفتان.

(المسألة الثانية) قال ابن عباس: يريد وفرضنا عليهم في التوراة أن النفس بالنفس، يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه، ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح، وإنما هو المعفو أو القصاص. وعن ابن عباس: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فزلت هذه الآية، وأما الأطراف فيكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الأطراف إذا تماثلا في السلامة، وإذا امتنع القصاص في النفس امتنع أيضا في الأطراف، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عم الحكم في كلها فقال (والجروح قصاص) وهو كل ما يمكن أن يقتص منه، مثل الشفتين والذكر والأنثيين والالف والقدمين واليدين وغيرها، فأما ما لا يمكن القصاص فيه من مرض في اللحم، أو كسر في عظم، أو جراحة في بطن يخاف منه التلف فيه أرش وحكومة.

واعلم أن هذه الآية دالة على أن هذا كان شرعا في التوراة، فمن قال: شرع من قبلنا يلزمنا إلما نسخ بالتفصيل قال: هذه الآية حجة في شرعنا، ومن أنكر ذلك قال: إنها ليست بحجة علينا.

(المسألة الثالثة) (القصاص) ههنا مصدر يراد به المقول، أي والجروح متقاسة بعضها ببعض ثم قال تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) الضمير في قوله (له) يحتمل أن يكون عائدا إلى العاقب أو إلى المعفوعة، أما الأول فالضد لأن الجروح أوولى المقتول إذا عاها كان ذلك كفارة له، أي للعاقب ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص ٣ في سورة البقرة (وإن تغفروا أقرب للتقوى)

وَقَفَيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ
وَأَنبِئَانَهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى
وَمَوْعِظَةً لِلتَّقِينَ ﴿٤٦﴾

ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم «أيسر أحدكم أن يكون كافي ضمضم كان إذا خرج من بيته
تصدق بصره على الناس» وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من
تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه» وهذا قول أكثر المفسرين .
(والقول الثاني) أن الضمير في قوله (فهو كفارة له) عائد إلى القاتل والجارح ، يعني أن
الجنى عليه إذا عفا عن الجاني صار ذلك المغفر كفارة للجاني ، يعني لا يؤاخذ الله تعالى بعد ذلك
المغفر ، وأما الجنى عليه الذي عفا فأجره على الله تعالى .

ثم قال تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وفيه سؤال ، وهو أنه تعالى قال
أولاً (فأولئك هم الكافرون) وثانياً (هم الظالمون) والكفر أعظم من الظلم ، فلما ذكر أعظم
التهديدات أولاً ، فأى فائدة في ذكر الأخف بعده ؟

وجوابه : أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى ووجود لما هو كفر ، ومن حيث أنه
يقضى إبقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ، ففي الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق
بتقصيره في حق الخالق سبحانه ، وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير في حق نفسه .

قوله تعالى (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وأنبياءه
الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للتقين) فقيته : مثل
عقبته إذا اتبعته ، ثم يقال : عقبته بغلان وقيته به ، فتدلي إلى الثاني بزيادة الباء .

فان قيل : فأين المفعول الأول في الآية ؟

قلنا : هو محذوف ، والظرف وهو قوله (على آثارهم) كالسادس منه ، لأنه إذا قفي به على أثره
فقد قفي به إياه ، والضمير في (آثارهم) للذين في قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا)
وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقاً لما بين يديه من التوراة ،

وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

وإنما يكون كذلك إذا كان عمله على شريعة التوراة ، ومعلوم أنه لم يكن كذلك ، فان شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام ، فلذلك قال في آخر هذه الآية (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين ؟
والجواب : معنى كون عيسى مصدقا للتوراة أنه أقر بأنه ستاب منزل من عند الله ، وأنه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ .

(السؤال الثاني) لمكرر قوله (مصدقا لما بين يديه) والجواب : ليس فيه تكرار لأن في الأول أن المسيح يصدق التوراة ، وفي الثاني الإنجيل يصدق التوراة

(السؤال الثالث) أنه تعالى وصف الإنجيل بصفات حمى فقال (فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) وفيه مباحثات ثلاثة : أحدها : ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة : وثانيها : لم ذكر الهدى مرتين ؟ ، وثالثها : لم خصصه بكونه موعظة للمتقين ؟
(والجواب عن الأول) أن الإنجيل هدى بمعنى أنه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتبزيه ، وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والعد ، وعلى النبوة وعلى المعاد ، فهذا هو المراد بكونه هدى ، وأما كونه نورا ، فالمراد به كونه بياناً للأحكام الشرعية ولتفاصيل التكليف ، وأما كونه مصدقا لما بين يديه ، فيمكن حمله على كونه مبشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه وأما كونه هدى مرة أخرى فلأن اشتغاله على البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتمام الناس إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيها على أن الإنجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان هدى في هذه المسألة التي هي أشد المسائل احتياجا إلى البيان والتقرير ، وأما كونه موعظة فلاشئال الإنجيل على النصائح والمواظب والزواجر البليغة المتأكدة وإنما خصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها ، كما في قوله (هدى للمتقين)

(السؤال الرابع) قوله في صفة الإنجيل (ومصدقا لما بين يديه) عطف على ماذا ؟

الجواب : أنه عطف على عمل (فيه هدى) وعمله النصب على الحال ، والتقدير : وآتيناه الإنجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه

ثم قال تعالى (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) قرأ حرة (وليحكم) بكسر اللام وفتح

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ

الميم، جعل اللام متعلقة بقوله (وَأَنزَلْنَا الْإِنْجِيلَ) لأن أيتاء الانجيل ازال ذلك عليه، فكان المعنى أيتاء الانجيل ليحكم، وأما الباقون فقرأوا بحزم اللام والميم على سبيل الأمر، وفيه وجهان : الأول : أن يكون التقدير : وقلنا ليحكم أهل الانجيل، فيكون هذا إخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنته الانجيل، ثم حذف القول لأن ما قبله من قوله (وكتبنا وقتينا) يدل عليه، وحذف القول كثير كقوله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) أى يقولون سلام عليكم، والثاني : أن يكون قوله (وليحكم) ابتداء أمر للتصارى بالحكم فى الانجيل.

فان قيل : كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما فى الانجيل بعد نزول القرآن ؟

قلنا : الجواب عنه من وجه : الأول : أن المراد ليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الأصم، والثاني : وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه، مما لم يصح منسوخا بالقرآن، والثالث : المراد من قوله (وليحكم أهل الانجيل) بما أنزل الله فيه) زجرهم عن تحريف ما فى الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من إخفاء أحكام التوراة، فالمعنى بقوله (وليحكم) أى وليقر أهل الانجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذى أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل.

ثم قال تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) واختلف المفسرون، فمنهم من جعل هذه الثلاثة، أى قوله (الكافرون الظالمون الفاسقون) صفات لموصوف واحد. قال الففال : وليس فى افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب التقدس فى المعنى، بل هو كما يقال : من أطاع الله فهو المؤمن، من أطاع الله فهو البر، من أطاع الله فهو المتق، لأن كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد. وقال آخرون : الأول فى الجاحد، والثانى والثالث فى المقر التارك. وقال الأصم : الأول والثانى فى اليهود، والثالث فى النصارى.

ثم قال تعالى (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ) وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم، بقوله (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) أى القرآن، وقوله (مصدقًا) بين يديه من الكتاب) أى كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن. وقوله (ومهيمنًا عليه) فيه مسائل :

فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ
جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا

(المسألة الأولى) في الميمن قولان: الأول: قال الخليل وأبو عبيدة: يقال قد هيمن الرجل
بهمين إذا كان رقيقاً على الشيء. وشاهدنا عليه حافظاً. قال حسان:

إن الكتاب ميمين لتينا * والحق يمره ذور الأبواب

والثاني: قالوا: الأصل في قولنا: آمن يؤمن فهو مؤمن، آمن يؤمن فهو مؤمن بهميتين، ثم
قلبت الأولى هاء كما في نعرفت وأرقت، وهياك وإياك، وقلبت الثانية ياء فصار ميميناً، فهذا قال
المفسرون (وميميناً عليه) أي أميناً على الكتب التي قبله

(المسألة الثانية) إنما كان القرآن ميميناً على الكتب لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوعاً
البتة، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى (إنما نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون)
وإذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والإنجيل والزيور حق صدق باقية أبداً،
فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبداً

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف: قرئ (وميميناً عليه) بفتح الميم لأنه مشهود عليه
من عند الله تعالى بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات، وقوله (لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والميمن عليه هو الله تعالى

ثم قال تعالى (فاحكم بينهم بما أنزل الله) يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزل
الله تعالى عليك

(ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) «ولا تتبع» يريد ولا تتحرف، ولذلك عداه بمن، كأنه قيل: ولا تتحرف
عما جاءك من الحق متبعاً أهواءهم

(المسألة الثانية) روى أن جماعة من اليهود قالوا: تمالوا نذهب إلى محمد صلى الله عليه وسلم
لعلنا نقتله عن دينه، ثم دخلوا عليه وقالوا: يا محمد قد عرفت أنا أخبار اليهود وأشرافهم، وإنا إن
اتبعناك اتبعك كل اليهود، وإن يبتنا وبين خصوصنا حكومة فنحاكمهم إليك، فاقض لنا ونحن نؤمن
بك، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(المسألة الثالثة) تمسك من طعن في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال : لولا جواز المصية عليهم والامسا قال (ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) والجواب : أن ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي . وقيل : الخطاب له والمراد غيره ثم قال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) لفظ «الشرعة» في اشتقاقه وجهاً : الأول : معنى شرع بين وأوضح . قال ابن السكيت : لفظ الشرع مصدر : شرعت الأهاب ، إذا شققته وسلخته . الثاني : شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه ، والشرعية في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشيرونها ، فالشرعية فعيلة بمعنى المفعولة ، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها ، وأما المنهاج فهو الطريق الواضح ، يقال : نهجت لك الطريق وأنهجت لنتان (المسألة الثانية) احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا ، لأن قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلاً بشرية خاصة ، وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشرية الرسول الآخر . (المسألة الثالثة) وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل ، وآيات دالة على حصول التباين فيها .

(أما النوع الأول) قوله (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) إلى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) .

(وأما النوع الثاني) فهو هذه الآية ، وطريق الجمع أن تقول : النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين ، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين .

(المسألة الرابعة) الخطاب في قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) خطاب للأمم الثلاث : أمة موسى ، وأمة عيسى ، وأمة محمد عليهم السلام ، بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) ثم قال (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم) ثم قال (وأنزلنا إليك الكتاب) إليك الكتاب

ثم قال (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) يعني شرائع مختلفة : للتوراة شريعة ، وللانجيل شريعة ، وللقرآن شريعة .

(المسألة الخامسة) قال بعضهم : الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد ، والتكرير للتأكيد

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيهَا إِنَّا كُنَّا فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨ وَأَنَّا حُكِّمُ
يَنَّهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ
اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا
مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ٤٩

والمراد بهما الدين . وقال آخرون : بينهما فرق ، فالشريعة عبارة عن مطلق الشريعة ، والطريقة
عبارة عن مكارم الشريعة ، وهى المراد بالمنهاج ، فالشريعة أول ، والطريقة آخر . وقال
المبرد : الشريعة ابتداء الطريقة ، والطريقة المنهاج المستمر ، وهذا تقرير ما قلناه . والله أعلم
بأسرار كلامه .

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ أى جماعة متفقة على شريعة واحدة ، أو ذوى
أمة واحدة ، أى دين واحد لا اختلاف فيه . قال الأصحاب : هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى
والمعتزلة حلوه على مشيئة الاجماء .

ثم قال تعالى ﴿ولكن ليبلوكم فيها﴾ أى من الشرائع المختلفة ، هل تعملون بها متقادين
عاضمين لتكاليف الله ، أم تتبعون الشبه وتقصرون فى العمل .
﴿فاستبقوا الخيرات﴾ أى فابتدروها وسابقوها .

﴿إلى الله مرجعكم جميعا﴾ استئناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات .
﴿فينبئكم بما كنتم فى تاختلون﴾ فى خبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محكم
ومبطلكم ، وموفيك ومقصركم فى العمل ، والمراد أن الأمر سيؤول إلى ما يؤول معه الشكوك لئلا يحصل
معه اليقين ، وذلك عند مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته .

ثم قال تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ وفى مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فإن قيل : قوله ﴿وأن احكم بينهم﴾ معطوف على ماذا ؟

قلنا : على «الكتاب» فى قوله ﴿وأنزلنا إليك الكتاب﴾ كأنه قيل : وأنزلنا إليك أن احكم

أَحْكُمِ الْجَاهِلِيَّةَ يَنْفُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ٥٥

و(أن) وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر الافعال ، ويجوز أن يكون معطوفاً على قوله (بالحق) أي أنزلناه بالحق وبأن احكم ، وقوله (ولا تتبع أهواءهم) قد ذكرنا أن اليهود اجتمعوا وأردوا إبقاعه في تحريف دينه فصصمه الله تعالى عن ذلك .

(المسألة الثانية) قالوا : هذه الآية ناسخة للتخيير في قوله (فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) (المسألة الثالثة) أعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره في الآية الأولى إلتأكيداً ، وإلا لكانت حكاية أمر بهما جميعاً ، لأنهم احتكوا إليه في زنا المحسن ، ثم احتكوا في قتل كان فيهم .

ثم قال تعالى : (واحدكم أن يقتلك عن بعض ما أنزل الله إليك) قال ابن عباس : يريد به يردوك إلى أهوائهم ، فإن كل من صرف من الحق إلى الباطل قد قن ، ومنه قوله (وان كادوا ليفتنوك) والفتنة هنا في كلامهم التي تميل عن الحق وتلقي في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول (أعوذ بك من فتنة المحيا) قال هو أن يعدل عن الطريق . قال أهل العلم : هذه الآية تدل على أن الخطأ والنسيان جائزان على الرسول ، لأن الله تعالى قال (واحدكم أن يقتلك عن بعض ما أنزل الله إليك) والتعمد في مثل هذا غير جائز على الرسول ، فلم يبق إلا الخطأ والنسيان .

ثم قال تعالى : (فان تولوا) أي فان لم يقبلوا حكمك (فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد يتلهم بمزاء بعض ذنوبهم في الدنيا ، وهو أن يسلبك عليهم ، ويمنعهم في الدنيا بالقتل والجلاء ، وإنما خص الله تعالى بعض الذنوب لأن القوم جوزوا في الدنيا يمعن ذنوبهم ، وكان مجازاتهم ببعض كافيا في أهلاكهم والتدمير عليهم ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الكل بارادة الله تعالى ، لأنه لا يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم إلا وقد أراد ذنوبهم ، وذلك يدل على أنه تعالى مريد للخير والشر .

ثم قال تعالى : ((وإن كثيراً من الناس لفاسقون)) لمتردون في الكفر معتدون فيه ، يعني أن التولي عن حكم الله تعالى من الترد العظيم والاعتداء في الكفر .

ثم قال تعالى : (الحكم الجاهلية ينفون)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاِنَّهُ مِنْكُمْ فَانَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ٥١

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (تفنون) بالتاء على الخطاب ، والباقرن بالياء على المغاية ،
وقرأ السلي (الحكم الجاهلية) برفع الحكم على الابتداء ، وإقاع (يفنون) خبرا وإسقاط الراجع عنه
لظهوره ، وقرأ قتادة (أبحكم الجاهلية) والمراد أن هذا الحكم الذي يفنونه إنما يحكم به حكم
الجاهلية ، فأرادوا بشبهتهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكما كالأولئك الحكم

(المسألة الثانية) في الآية وجهان : الأول : قال مقاتل : كانت بين قريظة والتضير دماء قبل
أن يبعث الله محمدا عليه الصلاة والسلام ، فلما بعث تحاكموا اليه ، فقالت بنو قريظة : بنو التضير
إخواننا ، أبونا واحد ، وديننا واحد ، وكتابتنا واحد ، فان قتل بنو التضير منا قليلا أصطلونا سبعين
وسقاً من تمر ، وإن قتلنا منهم واحداً أخذوا منا مائة وأربعين وسقاً من تمر ، وأروش جراحاتنا
على النصف من أروش جراحاتهم ، فافض بيننا وبينهم ، فقال عليه السلام : فاقى أحكم أن دم القرظي
وفاء من دم التضري ، ودم التضري وفاء من دم القرظي ، ليس لأحدهما فضل على الآخر في دم
ولا عقل ، ولا جراحة ، فغضب بنو التضير وقالوا : لا ترضى بمحملك فانك عدونا ، فأزل الله تعالى
هذه الآية (الحكم الجاهلية يفنون) يعني حكمهم الأول . وقيل : إنهم كانوا اذا وجب الحكم على
ضغفاتهم اليومهم إياه ، وإذا وجب على أنويانهم لم يأخذوهم به ، فمنهم الله تعالى منه بهذه الآية ،
الثاني : أن المراد بهذه الآية أن يكون تمييزا لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يفنون حكم
الجاهلية التي هي محض الجبل وصریح الهوى .

ثم قال تعالى (ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) اللام في قوله (لقوم يوقنون) لبيان
الكلام في «ديت لك» أي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون ، فانهم هم الذين يعرفون
أنه لا أحد أدل من الله حكما ، ولا أحسن منه يانا .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض)
اعلم أنه تم الكلام عند قوله (أولياء) ثم ابتدأ فقال (بعضهم أولياء بعض) وروى أن عبادة
ابن الصامت جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ عنده من موالة اليهود ، فقال عبد الله بن

قَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ ٥٧

أبى : لكنى لا أتبرأ منهم لأنى أعاف الدوائر ، فزلت هذه الآية ، ومعنى لا تتخذوهم أولياء : أى لا تعتمدوا على الاستعصار بهم ، ولا تتوددوا إليهم .

ثم قال (ومن يتولم منكم فإنه منهم) قال ابن عباس : يريد كأنه مثلهم ، وهذا تغليب من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ، ونظيره قوله (ومن لم يطمعه فإنه منى)

ثم قال (إن الله لا يهدي القوم الظالمين) روى عن أبى موسى الأشعرى أنه قال : قلت لعمر ابن الخطاب رضى الله عنه : إن لى كاتباً نصرانياً ، فقال : مالك فأتلك الله ، ألا اتخذت حنيفاً ، أما سمعت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) قلت : له دينه ولى كتابته ، فقال : لا أكرمهم إذ أهانهم الله ، ولا أعزهم إذ أذلهم الله ، ولا أدنهم إذ أبعدهم الله ، قلت : لا يتم أمر البصرة إلا به ، فقال : مات النصراني والسلام ، ينفى هب أنه قد مات فما تصنع بعده ، فأت عمله بعد موته فأعمله الآن واستغن عنه بغيره .

ثم قال تعالى ﴿قَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ واعلم أن المراد بقوله (الذين في قلوبهم مرض) المنافقون : مثل عبداً بن أبى وأصحابه ، وقوله (يسارعون فيهم) أى يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران ، لأنهم كانوا أهل ثروة وكانوا يمينونهم على مهامهم ويقرضونهم ، ويقول المنافقون : إنما نخاف عليهم لأننا نخشى أن تصيبنا دائرة . قال الواحدي رحمه الله : الدائرة من دوائر الدهر كالدولة ، وهى التى تتور من قوم إلى قوم ، والدائرة هى التى نخشى ، كالخربة والحادث المخوف ، فالدوائر تتور ، والدوائر تدور . قال الزجاج : أى نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الأمر كما كان قبل ذلك .

ثم قال تعالى ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾

قال المفسرون دعسى من الله واجب ، لأن الكريم إذا أطمع في خير فعله ، فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له ، والمعنى : فعسى الله أن يأتى بالفتح لرسول الله على أعدائه وإظهار

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَ الْآخِرَةِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَسَعَمٌ
حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ﴿٥٣﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ
دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ
يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

المسلمين على أعدائهم ، أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود . أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المناقون
تادمين على ماحدثوا به أنفسهم ، وذلك لأنهم كانوا يشكون في أمر الرسول ويقولون : لا نظن أنه يتم له
أمره ، والظاهر أن تغيير الدولة والغلبة لأعدائه . وقيل : أو أمر من عنده ، يعني أن يؤمر النبي
صلى الله عليه وسلم بظهور أسرار المناقنين وقتلهم فيندموا على فعلهم .
فان قيل : شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافين ، وقوله (عسى الله أن يأتي
بافتح أو أمر من عنده) ليس كذلك ، لأن الاتيان بالفتح داخل في قوله (أو أمر من عنده)
قلنا : قوله (أو أمر من عنده) معناه أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة ، كجنى التعزير
الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بأيديهم من غير محاربة ولا عسكر .
ثم قال تعالى ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَ الْآخِرَةِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَسَعَمٌ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر (يقول) بغير واو ، وكذلك هي في مصاحف
أهل الحجاز والشام ، والباقون بالواو ، وكذلك هي في مصاحف أهل العراق . قال الواحدى
رحمته الله : وحذف الواو هنا كإبائتها ، وذلك لأن في الجملة المخطوطة ذكرا من المخطوف عليها ،
فان الموصوف بقوله (يسارعون فيهم) هم الذين قال فيهم المؤمنون (أهل الآخرة الذين أقسموا بالله)
فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن السلف بالواو وبغير الواو ، ونظيره
قوله تعالى (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم) لما كان في كل واحدة
من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو ، ثم قال (ويقولون سبعة وثلاثهم كلبهم) فأدخل

الواو، فدل ذلك على أن حذف الواو وذكرها جائز. وقال صاحب الكشف: حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول: فإذا يقول المؤمنون حيث؟ قليل: يقول الذين آمنوا أهولاء الذين أقسموا. واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر، فقرأ أبو عمرو (ويقول الذين آمنوا) نصباً على معنى: وعسى أن يقول الذين آمنوا، وأما من رفع فانه جعل الواو لمطف جملة على جملة، ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو.

(المسألة الثانية) الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عند ما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى، وقالوا: انهم يقسمون بالله جهد أيمانهم أنهم معنا ومن أنصارنا، فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محيين للاختلاط بهم والاعتصام بهم؟ (المسألة الثالثة) قوله (حبطت أعمالهم) يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين، ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى، والمعنى ذهب ما أظهروه من الإيمان، وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى، فأصبحوا حاسرين في الدنيا والآخرة، فانه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الأعمال، ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها، بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة.

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبونه وأخذة على المؤمنين أعة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم)

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر ونافع (يرتد) بدالين، والباقرن بدالواحدة مشددة، والأول لأظهار التضعيف، والثاني للاندغام. قال الزجاج: اظهار الدالين هو الأصل لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف، نحو قوله (إن يمسسكم جرح) ويجوز في اللغة: إن يمسك (المسألة الثانية) روى صاحب الكشف أنه كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة: ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بنو مدج: ورئيسهم ذو الحمار، وهو الاسود العنسي، وكان كلنا ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها، وأخرج عمال رسول الله، فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن، فأهلكه الله على يد فيروز الديلمي بيته قتلته، وأخبر رسول الله بقتله ليلة قتل، فصر المسلمون، وقبض رسول الله من القند وآتى خبره في آخر شهر ربيع الأول

وبنوحيفة قوم مسيلة ، ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله : من مسيلة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض نصفها لى ونصفها لك ، فأجابه الرسول : من محمد رسول الله إلى مسيلة الكذاب : أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، فخاربه أبو بكر بجنود المسلمين ، وقتل على يدي وحشى قاتل حمزة ، وكان يقول : قلت خير الناس فى الجاهلية وشر الناس فى الاسلام ، أراد فى جاهليتي وفى إسلامي

وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد : ادعى النبوة ، فيحث اليه رسول الله حالدا ، فانهزم بعد القتال إلى الشام . ثم أسلم وحسن اسلامه

وسبع فى عهد أبي بكر : فزاره قوم عينة بن حصن ، وغطفان قوم قره بن سلة القشيري ، وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل ، وبنو يربوع قوم مالك بن نورية ، وبعض بني نجيم قوم سجاح بنت المنذر التى ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلة الكذاب ، وكندة قوم الاشعث بن قيس ، وبنو بكر ابن وائل بالبحرين قوم الحطيم بن زيد ، وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر . وفرقة واحدة فى عهد عمر : غسان قوم جبلة بن الايهم ، وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر ، وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه ، فوطئ رجل طرف رداءه فغضب فطعمه ، فظلم إلى عمر فقتل له بالقصاص عليه ، إلا أن يعفو عنه ، فقال : أنا اشتريه بألف ، فأبى الرجل ، فلم يزل يزيد فى الفداء إلى أن بلغ عشرة آلاف ، فأبى الرجل إلا القصاص ، فاستنظر عمر فأظفره عمر فهرب إلى الروم وأرمد .

(المسألة الثالثة) معنى الآية : يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه طيعم أن الله تعالى يأتى بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه . وقال الحسن رحمه الله : علم الله أن قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم ، فأخبرهم أنه سيأتى بقوم يحجم ويحبونه ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن النبي ، وقد وقع الخبر على وقته فيكون معجرا

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن أولئك القوم من هم ؟ فقال على بن أبى طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج : هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة . وقالت عائشة رضى الله عنها : مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأردت العرب ، واشتبر التفاق ، ونزل بأبى مالونزل بالجبال الراسيات لهاضها . وقال السدى : نزلت الآية فى الانصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على اظهار الدين . وقال مجاهد : نزلت فى أهل اليمن . وروى مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبى موسى الأشعري وقال : هم قوم هذا . وقال آخرون : هم القرمس لأنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب يده

على عاتق سلمان وقال : هذا وذووه ، ثم قال : لو كان الدين معلقا بالثريا لثاله رجال من أبناء فارس . وقال قوم : انها نزلت في علي عليه السلام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه عليه السلام لما دفع الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال : لأدفعن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله ، وهذا هو الصفة المذكورة في الآية .

(والوجه الثاني) أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الآية في حق علي ، فكان الأول جعل ما قبلها أيضا في حقه ، فلهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات :

(المقام الأول) أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض ، وتقرير مذهبهم أن الذين أفروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين ، لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي عليه السلام فتقول : لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقرهم ويردم إلى الدين الحق بدليل قوله (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم) إلى آخر الآية وكلمة «ومن» في معرض الشرط للعموم ، فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فإن الله يأتي بقوم يقرهم ويردم ويطل شوكتهم ، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويطل مذهبهم ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالعند فإن الروافض هم المقهورون المنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علنا فساد مقاتلهم ومنهجهم ، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف

(المقام الثاني) انا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال : انها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان : الأول : ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرعنا ، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ، ولأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله) وهذا للاستقبال لا الحال ، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب

فان قيل : هذا لازم عليكم لأن أبا بكر رضي الله عنه كان موجودا في ذلك الوقت قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ، والثاني : أن معنى الآية ان الله تعالى قال : فسوف يأتي الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب ، وأبو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت

بالجواب والأمر والنهي، فزال السؤال، ثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي عليه السلام، لأن عليا لم ينتقل له قتال مع أهل الردة، فكيف تحمل هذه الآية عليه

فان قالوا: بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا

قلنا: هذا باطل من وجهين: الأول - أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلامية، والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر، وما كان أحد يقول: إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام، وعلى عليه السلام لم يسمهم أئمة بالمرتدين، فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضا. الثاني: أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح، ولما لم يوجد ذلك أئمة علينا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حل الآية على علي، لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين، ولا يمكن أيضا أن يقال: إنها نازلة في أهل البيت أو في أهل فارس، لأنه لم ينتقل لهم محاربة مع المرتدين، ويتقدير أن يقال: اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا، وكان الرئيس المطاع الأمر في تلك الواقعة هو أبو بكر، ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر.

(والوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر) هو أننا نقول: هب أن عليا كان قد حارب المرتدين، ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقفا في الإسلام من محاربة علي مع من خالفه في الإمامة، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا، وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلة وطليحة، وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين، وهو الذي حارب مانعي الزكاة، ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته. أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب، وصار ملوك الدنيا مقهورين، وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والممل، ثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرا في فصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسمعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام، ولما كان أبو بكر هو المتولى لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية.

{المقام الثالث في هذه الآية} وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول: إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات: أولها: أنه يحبهم ويحبونه.

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله {يحبهم ويحبونه} وصف لأبي بكر، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالماً، وذلك يدل على أنه كان محققاً في إمامته، وثانيها: قوله {أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين} وهو صفة أبي بكر أيضاً الدليل الذي ذكرناه، ويؤكد ما روي في الخبر المستفيض أنه عليه الصلاة والسلام قال دارحم أمي بأمتي أبو بكر، فكان موصوفاً بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدّة مع الكفار، ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وكيف كان يلازمه ويخضعه، وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم، وفي آخر الأمر أعنى وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد، وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده، حتى جاء أكبر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب، ثم لما بلغ بعت المسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الإسلام، فكان قوله {أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين} لا يليق إلا به، وثالثها: قوله {يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم} فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلى، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث، وهناك الإسلام كان في غاية الضعف، والكفر كان في غاية القوة، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه، وأما على عليه السلام فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد، وفي ذلك الوقت كان الإسلام قوياً وكانت العساكر مجتمعة، فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد على من وجهين: الأول: أنه كان متقدماً عليه في الزمان، فكان أفضل لقوله تعالى {لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل} والثاني: أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم، وجهاد على كان في وقت القوة، ورأيها: قوله {ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء} وهذا لا يتقضى بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى {ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة} وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر، وما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون لأبي بكر، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة إمامته، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لآئمة به.

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم بدوفاة لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت .

قلنا : هذا باطل قطعا لأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل ، وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربه مع أهل الردة ، وذلك هو حال إمامته ، ثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة إمامته ، أما قول الرواض لعنهم الله : ان هذه الآية في حق علي رضي الله عنه بدليل أنه صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر «لأصعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» وكان ذلك هو علي عليه السلام ، فنقول : هذا الخبر من باب الآحاد ، وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل ، فكيف يجوز التمسك به في العلم ، وأيضا ان أثبات هذه الصفة لعل لا يوجب انتفاها عن أبي بكر ، ويتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر ، ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار ، فلما اتفق ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له ، فكفي هذا في العمل بدليل الخطاب ، فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه ، فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فبأن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت ، فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ، ولأن ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن ؛ وما ذكروه تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد ، ولأنه معارض بالآحاد يكالفة الدالة على كون أبي بكر محبا لله ورسوله . وكون الله محبا له وراضيا عنه . قال تعالى في حق أبي بكر (ولسوف يرضى) وقال عليه الصلاة والسلام «ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة» وقال «ما صب الله شيئا في صدرى إلا وصبه في صدر أبي بكر» وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله

(وأما الوجه الثاني) وهو قولهم : الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي ، لجوابنا : أنا لانسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على إمامة علي وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله أعلم .

أما قوله تعالى (يحبهم ويحبونه) فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (والذين آمنوا أمدحوا الله) فلا فائدة في الإعادة . وفيه دققة وهي أنه تعالى قدم محبة لم علي محبتهم له ، وهذا حق لأنه لو لا أن الله أحبهم وإلا لما وقعهم حتى صاروا محبين له . ثم قال تعالى (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء

بينهم) قال صاحب الكشاف: أذلة جمع ذليل، وأما ذلول فجمعه ذلال، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرق ولين الجانب، فإن من كان ذليلاً عند إنسان فإنه البتة لا يظهر شيئاً من التكبر والترفع، بل لا يظهر إلا الرفق واللين فكذا هنا، فقوله (أعزة على الكافرين) أى يطهرون الغلظة والترفع على الكافرين. وقيل: يعازونهم أى يعالونهم من قولهم: عزه يعزه إذا غلبه، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة. فان قيل: هلا قيل: أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين.

قلنا: فيه وجهان: أحدهما: أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة، كأنه قيل: راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع، والثاني: أنه تعالى ذكر كلمة «على» حتى يدل على علو منصبتهم وفضلهم وشرفهم، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم، بل ذاك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبتهم فضيلة التواضع. وقرئ (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال.

ثم قال تعالى (يجاهدون في سبيل الله) أى لنصرة دين الله (ولا يخافون لومة لائم) وفيه وجهان: الأول: أن تكون هذه الواو للحال، فإن المتنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم، فبين الله تعالى في هذه الآية أن من كان قوياً في الدين فإنه لا يخاف في نصرة دين الله يده ولسانه لومة لائم. الثاني: أن تكون هذه الواو للمعطف، والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر، ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين، واللومة المرة الواحدة من اللوم، والتكثير فيها وفي اللائم مبالغة، كأنه قيل: لا يخافون شيئاً قط من لوم أحد من اللائمين.

ثم قال تعالى (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) فقوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالحجة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة، فبين تعالى أن كل ذلك بفضل وإحسانه، وذلك صريح في أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى، والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل اللطاف، وهو بعيد لأن فعل اللطاف عام في حق الكل، فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة.

ثم قال تعالى (والله واسع عليم) فالواسع إشارة إلى كمال القدرة، والعليم إشارة إلى كمال العلم، ولما أخبر الله تعالى أنه سيجي بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعد، كامل العلم فيمتنع دخول الخلف في اخباره ومواعيده.

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

وجه النظم أنه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر في هذه الآية بموالاة من يحب موالاة الله وقال ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في قوله (والذين آمنوا) قولان : الأول : أن المراد عامة المؤمنين ، وذلك لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال : أنا برىء إلى الله من حلف بقرينة والتضير ، وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله . وروى أيضاً أن عبادة بن سلام قال : يا رسول الله إن قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا ، ولا نستطيع بحالة أصحابك لبعده المنازل ، فزلت هذه الآية ، فقال : رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء ، فبلى هذا : الآية عامة في حق كل المؤمنين ، فكل من كان مؤمناً فهو ولي كل المؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وعلى هذا قوله (الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) صفة لكل المؤمنين ، والمراد بذلك هذه الصفات تميز المؤمنين عن المنافقين لأنهم كانوا يدعون الإيمان ، إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات ، قال تعالى في صفة صلاتهم (ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وقال (يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلاً) وقال في صفة زكاتهم (أشفة على الخير) وأما قوله (وهم راکعون) فبلى على هذا القول وجوه : الأول : قال أبو مسلم : المراد من الركوع الخضوع ، يعنى أنهم يصلون ويذكرون وهم متقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه والثاني : أن يكون المراد : من شأنهم إقامة الصلاة ، وخص الركوع بالذكر تشريعاً له كما في قوله (واركعوا مع الراكعين) والثالث : قال بعضهم : إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفون في هذه الصفات ، منهم من قد أتم الصلاة ، ومنهم من دفع المال إلى الفقير ، ومنهم من كان بعد في الصلاة وراكباً ، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لاجرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات .

(القول الثاني) أن المراد من هذه الآية شخص معين ، وعلى هذا فيه أقوال : الأول : روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه . والثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام . روى أن عبادة بن سلام قال : لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله أنا رأيت عليا تصدق بجماعته على محتاج وهو راكع ، فحين تتولاه . وروى عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر ، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد ، فرفع السائل يده إلى السماء وقال : اللهم أشهداني سألت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فما أعطاني أحد شيئا ، وعلى عليه السلام كان راكعا ، فأومأ إليه بخصره اليمنى وكان فيها خاتم ، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمراءى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال «اللهم إن أخى موسى سألك فقال (رب اشرح لي صدري) إلى قوله (وأشركه في أمري) فأنزلت قرآنا ناطقا (سنشد صدرك بأخيك ونجعل لك سلطانا) اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيرا من أهل عليا اشد به ظهري . قال أبو ذر : فوالله ما أتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال : يا محمد اقرأ (إنما وليكم الله ورسوله) إلى آخرها ، فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة .

(المسألة الثانية) قالت الشيعية : هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب ، وتقرره أن قول : هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية إمام ، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي طالب .

(بيان المقام الأول) أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب ، كما في قوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وجاء بمعنى المتصرف ، قال عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنقل أو هنا وجهان : الأول : أن لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ، ولا منافاة بين المعنيين ، فوجب حملهما ، فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الأمة . الثاني : أن قول : الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر ، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر ، لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين ، بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة «إنما» وكلمة «إنما» للحصر ، كقوله (إنما الله إله واحد) والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة ، وإذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف ، لأنه ليس للولي معنى

سوى هذين ، فصار تقدير الآية : إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة القلالية ، وهذا يقتضي أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الأمة ، ولا معنى للإمام إلا الإنسان الذي يكون متصرفا في كل الأمة ، ثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة .

(أما بيان المقام الثاني) وهو أنه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الإنسان هو علي بن أبي طالب ، وبإياه من وجوه : الأول : أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال : إن ذلك الشخص هو علي ، وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على إمامة شخص ، فوجب أن يكون ذلك الشخص هو علي ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . الثاني : تظاهرت الروايات على أن هذه الآية نزلت في حق علي ، ولا يمكن المصير إلى قول من يقول : إنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه : لأنها لو نزلت في حقه لذكرت على إمامته ، وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تدل على إمامته ، فبطل هذا القول . والثالث : أن قوله (وهم راكعون) لا يجوز جملة عطا على ما تقدم ، لأن الصلاة قد تقدمت ، والصلاة مشتملة على الركوع ، فكانت إعادة ذكر الركوع تكرارا ، فوجب جملة حالا أي يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين ، وأجمعوا على أن ابتداء الزكاة حال الركوع لم يكن إلا في حق علي ، فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذي قررناه ، وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة علي عليه السلام .

والجواب : أما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف مما فغير جائز ، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه مما .

(أما الوجه الثاني) فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ، ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولي على هذا المعنى أول من حمله على معنى المتصرف ، ثم نجيب عما قاله فنقول : الذي يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه : الأول : أن اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى ، أما ما قبل هذه الآية فلا تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم لأن بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة ، بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحميا وأنصارا ، ولا تغالطوهم ولا تعاضدوهم ، ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال (إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون) الموصوفون ، والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هي المنهى عنها فيما قبل ، ولما كانت الولاية المنهى عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت

الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة ، وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين) فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ، ولا شك أن الولاية المنهى عنها هي الولاية بمعنى النصرة ، فكذلك الولاية في قوله (انما وليكم الله) يجب أن تكون هي بمعنى النصرة ، وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله (انما وليكم الله) ليس إلا بمعنى الناصر والمحب ، ولا يمكن أن يكون بمعنى الامام ، لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجني فيما بين كلامين مسوقين لفرض واحد ، وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه .

(الحجة الثانية) أنا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية ، لأن على بن أبي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول ، والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال ، أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال ، ثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف ، والذي يؤكد ماقلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ، ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين ، فلا بد وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متوازيين على شيء واحد ، ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها .

(الحجة الثالثة) انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وحمل ألفاظ الجمع واجب على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لاحقيقة . والاصل حمل الكلام على الحقيقة .

(الحجة الرابعة) انا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهي قوله (يا أيها الذين آمنوا من يرئد منكم عن دينه) إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة امامة أبي بكر ، فلودلت هذه الآية على صحة امامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول .

(الحجة الخامسة) ان علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض ، فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل ، وليس للقوم أن يقولوا : انه

(الحجة السادسة) هب أنها دالة على امامة علي ، لكننا توافقنا على أنها عند نزولها مادلت على حصول الامامة في الحال : لأن عليا ما كان نافذا التصرف في الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن عليا سيصير اماما بعد ذلك ، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونعمله على امامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان ، إذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت ، فان قالوا : الأمة في هذه الآية على قولين : منهم من قال : انها لاتدل على امامة علي ، ومنهم من قال : انها تدل على امامته ، وكل من قال بذلك قال : انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل ، فالقول بدلالة الآية على امامة علي لاعل هذا الوجه ، قول ثالث ، وهو باطل لأننا نجيب عنه فقول : ومن الذي أخبركم أنه ما كان أحد في الامة قال هذا القول ، فان من المحتمل ، بل من الظاهر أنه منذ استدلت مستدل بهذه الآية على إمامة علي ، فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال ، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال .

(الحجة السابعة) ان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) لاشك أنه خطاب مع الأمة، وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطبيقاً لقلوب المؤمنين وتعرضاً لهم بأنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصراً له ومعيناً له فأى حاجة به إلى طلب النصرة والمجبة من اليهود والنصارى، وإذا كان كذلك كان المراد بقوله (إنما وليكم الله ورسوله) هو الولاية بمعنى النصرة والمجبة، ولا شك أن لفظ الولي المذكور مرة واحدة، فلا أريد به هنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهومين معاً.

(الحجة الثامنة) انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتضمنة بقوله (صهم) ويعبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) فإذا حملنا قوله (إنما وليكم الله ورسوله) على معنى المحبة والنصرة كان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يفيد فائدة قوله (صهم) ويعبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله (يعاهدون في سبيل الله) يفيد فائدة قوله (يقومون الصلاة ويؤتون

الزكاة وهم راكمون) فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى ، فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة في هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف أما الوجه الذي عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، والولاية بمعنى النصرة عامة ، لجوابه من وجهين :

الأول : لأنسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، ولا نسلم أن كلمة «إنما» للحصر ، والدليل عليه قوله (إنما مثل الحياة الدنيا كما أزلناه من السماء) ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل ، وقال (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها . الثاني : لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين ، ويانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين : أحدهما : الذين جعلهم موليًا عليهم وهم المخاطبون بقوله (إنما وليكم الله) والثاني : الأولياء ، وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكمون ، فإذا فسرنا الولاية هنا بمعنى النصرة كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصارا للقسم الثاني . ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين ، ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم ، وذلك محال ، فثبت أن نصرة أحد قسمي الأمة غير ثابتة لكل الأمة ، بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة ، فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة ، وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه

وأما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع ، فقد بينا أن أكثر المفسرين زعموا أنه في حق الأمة ، والمراد أن الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر إلا من المسلمين ، ومنهم من يقول : إنها نزلت في حق أبي بكر

وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة في الركوع حال كونه في الركوع ، وذلك هو علي بن أبي طالب فنقول : هذا أيضا ضعيف من وجوه : الأول : أن الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى (وأتوا الزكاة) فلو أنه أدى الزكاة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد أداها الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب ، وذلك عند أكثر العلماء معصية ، وانه لا يجوز استناده إلى علي عليه السلام ، وحمل الزكاة على الصدقة النافذة خلاف الأصل لما بينا أن قوله (وأتوا الزكاة) ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب : الثاني : وهو أن الالتاق بعلي عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة ، والظاهر أن من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولقائه ، ولهذا قال تعالى (الذين يذكرون الله قياما وقعودا

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ٥٦

وعلى جنوبيهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض) ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير. الثالث : ان دفع الحاتم في الصلاة للفقيه عمل كثير، والاتق بحال على عليه السلام أن لا يفعل ذلك. الرابع : ان المشهور أنه عليه السلام كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ، ولذلك فانهم يقولون : انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه «سورة هل أتى» وذلك لا يمكن إلا اذا كان فقيرا ، فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة بمنتهى أن يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على إعطائه ثلاثة أقراص ، واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) عليه

الوجه الخامس : هب أن المراد بهذه الآية هو علي بن أبي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية إلا إذا تم أن المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحجب ، وقد سبق الكلام فيه

(المسألة الثالثة) اعلم أن الذين يقولون : المراد من قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) هو أنهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على أن العمل القليل لا يقطع الصلاة ، فانه دفع الزكاة إلى السائل وهو في الصلاة ، ولا شك أنه نوى إيتاء الزكاة وهو في الصلاة ، فدل ذلك على أن هذه الأعمال لا تقطع الصلاة ، وبقي في الآية سؤالان

(السؤال الأول) المذكور في الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون ، فلم لم يقل : إنما أولياؤكم ؟

والجواب : أصل الكلام إنما وليكم الله ، فجعلت الولاية لله على طريق الإصالة ، ثم نظم في سلك اثباتها له إثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ، ولو قيل : إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبع ، وفي قراءة عبد الله : إنما مولاكم الله .

(السؤال الثاني) «الذين يقيمون» ماعله ؟

الجواب : الرفع على البدل من «الذين آمنوا» أو يقال : التقدير : هم الذين يقيمون ، أو النصب على المدح ، والفرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عن يدعي الإيمان ويكون مناقضا ؛ لأن ذلك الاخلاص إنما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة في حال الركوع ، أي في حال الخضوع والخشوع والاختبات لله تعالى .

ثم قال تعالى (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزْوَاً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مَوْفِقِينَ ٥٧

وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه ، وهم القوم الذين يجمعون لأمر حزبهم ، وللفسرين عبارات . قال الحسن : جنداه ، وقال أبو روق : أولياء الله وقال أبو العالِيَّة : شعبة الله ، وقال بعضهم : أنصار الله . وقال الأخفش : حزب الله الذين يدينون بدينه ويعطونه فينصرهم .

(المسألة الثانية) قوله (فإن حزب الله هم الغالبون) جملة واقعة موقع خبر مبتدأ ، والعائد غير مذكور لكونه معلوماً ، والتقدير فهو غالب لكونه من جنداده وأنصاره .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين)

اعلم أنه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وسلك الكلام في تقريره ، ثم ذكر هنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو والكسائي (الكفار) بالجر عطفاً على قوله (من الذين أوتوا الكتاب) ومن الكفار ، والباقون بالنصب عطفاً على قوله (الذين اتخذوا) بتقدير : ولا الكفار (المسألة الثانية) قيل : كان رفاعه بن زيد وسويد بن الحزث أظهر الأيمان ثم نافعا ، وكان رجال من المسلمين يوادونهما ، فأَنزل الله تعالى فهم هذه الآية .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تقتضي امتياز أهل الكتاب عن الكفار لأن العطف يقتضي المغايرة ، وقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) صريح في كونهم كفاراً ، وطريق التوفيق بينهما أن كفر المشركين أعظم وأغلظ ، فتحزن لهذا السبب تخصصهم باسم الكفر . والله أعلم

(المسألة الرابعة) معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم إظهارهم ذلك باللسان مع الإصرار على الكفر في القلب ، وفطره قوله تعالى في سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون) والمعنى أن القوم لما اتخذوا دينكم هزواً وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصاراً وأحباباً ، فإن ذلك كالأمر الخارج عن العقل والمروءة .

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾
 قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُونَ مَنَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِن
 قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ ﴿٥٩﴾

قوله تعالى ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا﴾
 لما حكى في الآية الأولى عنهم أنهم اتخذوا دين المسلمين هُزُوءًا ولَعِبًا ذكرهنا بعض ما يتخونه
 من هذا الدين هُزُوءًا ولَعِبًا فقال ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا﴾ وفيه مسائل :
 (المسألة الأولى) الضمير في قوله (اتخذوها) للصلاة أو المناداة .
 قيل : كان رجل من النصارى بالمدينة إذا سمع المؤذن بالمدينة يقول : أشهد أن محمداً رسول الله
 يقول : أحرق الكاذب ، فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطارت منها شرارة في البيت فأحترق البيت
 واحترق هو وأهله .

وقيل : كان منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادى للصلاة وقام المسلمون إليها ، فقالت
 اليهود : قاموا لاقاموا ، صلوا لاصلوا على طريق الاستهزاء ، فزلت الآية .
 وقيل : كان المناهقون يتضاخكون عند القيام إلى الصلاة تنفيراً لقناس عنها .
 وقيل : قالوا يا محمد لقد أبدعت شيئاً لم يسمع فيما مضى ، فان كنت نبياً فقد غالت فيما أحدثت
 جميع الأنبياء ، فن أبى لك صياح كصياح العير ، فأنزل الله هذه الآية .
 (المسألة الثانية) قالوا : دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالتمام وحده .

(المسألة الثالثة) قوله (هزواً ولعباً) أمران ، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون : هذه
 الأعمال التي أتيناها به استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم ، فانهم يظنون أننا على دينهم مع أننا لسنا كذلك .
 ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا إنها لعب .

ثم قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ أى لو كان لهم عقل كامل لمعلوا أن تعظيم الخالق
 المنعم وخدمته مقرونة بنهاية التعظيم لا يكون هُزُوءًا ولَعِبًا ، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف
 أعمالهم ، ولذلك قال بعض الحكماء : أشرف الحركات الصلاة ، وأضعف السكناات الصيام .

قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُونَ مَنَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِن
 قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ﴾

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم : ما الذى تقومون من هذا الدين ، وما الذى تجدون فيه مما يوجب اتخاذهم هزوا ولعبا وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الحسن (هل تقومون) بفتح القاف ، والفصح كسرهما . يقال : نعمت الشيء ونعمته بكسر القاف وقصها إذا أنكرته ، وللفسرين عبارات : هل تقومون منا : هل تميون هل تتركون ، هل تكرهون . قال بعضهم : سمي العقاب نعمة لأنه يجب على ماينكر من الفعل . وقال آخرون : الكرامة التى يتبعها سخط من الكاره تسمى نعمة ، لأنها تتبعها النعمة التى هى العذاب فلى القول الأول لفظ النعمة موضوع أولا للمكروه ، ثم سمي العذاب نعمة لكونه مكروها ، وعلى القول الثانى لفظ النعمة موضوع للعذاب ، ثم سمي المنكر والمكروه نعمة لأنه يتبعه العذاب

(المسألة الثانية) معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب : لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ، ثم قال على سبيل التسج : هل تجدون فى هذا الدين الا الايمان بالله والايان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، والايان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد ! يعنى أن هذا ليس مما ينقم ، أما الايمان بالله فهو رأس جميع الطاعات ، وأما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق ؛ لأنه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء فى ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الاقرار بكونه رسولا ، فأما الاقرار ببعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ، ومذهب باطل ، فثبت أن الذى نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم ، فلم تقوموا علينا ! قال ابن عباس : ان قرا من اليهود أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عن يؤمن به من الرسل ، فقال : أؤمن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل ال قوله ونحن له مسلمون ، فلما ذكر عيسى جعلوا نبوه وقالوا : والله ما نعلم أهل دين أقل خطا فى الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم ، فأزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها .

وأما قوله (وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ) فالقراءة العامة «أن» بفتح الالف ، وقرأ نعيم بن ميسرة «إن» بالكسر ، وفى الآية سؤالات :

(السؤال الأول) كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين ؟

والجواب من وجوه : الأول : قوله (وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ) تخصيص لم يفسق ، فبدل على سبيل التعميم أنهم لم يتبعوهم على فسقهم ، فكان المعنى : وما تقومون منا الا لأن آمننا ، وما فسقنا مطلقا ، الثانى : لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر فى مقابله

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ وَغَضَبِ عَلَيْهِ
وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرَّةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ
سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٦٠﴾

فسقهم ، وهو مما ينقم ، ومثل هذا حسن في الازدواج . يقول القائل : هل تنقم مني الآتي
عفيف وانك فاجر ، وأنى غنى وأنت فقير ، فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة . والثالث :
أن يكون الواو بمعنى «مع» أى وماتقمون منا الا الايمان بالله مع أن أكثركم فاسقون ، فإن أحد
الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثانى شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان
اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة أشد تأثيرا في وقوع البغض
والحسد في قلب الخصم . والرابع : أن يكون على تقدير حذف المضاف ، أى واعتقاد أنكم فاسقون .
الخامس : أن يكون التقدير : وماتقمون منا الا بأن آمننا بالله وبأن أكثركم فاسقون ، يعنى بسبب
فسقكم نقيم الايمان علينا . السادس : يجوز أن يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كأنه قيل :
وماتقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ، ولأجل أن أكثركم فاسقون .

(السؤال الثانى) اليهود كلهم فاسق وكفار ، فلم خص الاكثر بوصف الفسق ؟

والجواب من وجهين : الأول : يعنى أن أكثركم انما يقولون ما يقولون ، ويفعلون
ما يفعلون طلبا للرئاسة والجاه وأخذ الرشوة والتغلب الى الملوك ، فأتم في دينكم فساق لاعدول ،
فان الكافر والمبتدع قد يكون عدل دينه ، وقد يكون فاسق دينه ، ومعلوم أن كلهم ما كانوا كذلك
فلذلك خص أكثرهم بهذا الحكم ، والثانى : ذكر أكثرهم لتلا يظن أن من آمن منهم داخل في ذلك
ثم قال تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل
منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (من ذلك) اشارة الى المتقم ، ولا بد من حذف المضاف ، وتقديره :
بشر من أهل ذلك ؛ لأنه قال : من لعنه الله ، ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين ، بل يقال : إنه
شر من له ذلك الدين .

فان قيل : فهذا يقتضى ككون الموصوفين بذلك الذين يحكموا عليهم بالشر ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

قلنا : انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم ، فانهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الذين شر ، فقبل لهم : هب أن الامر كذلك ولكن لعنة الله ورضي عنه ومسح الصور شر من ذلك .

(المسألة الثانية) «مثوبة» نصب على التمييز ، ووزنها مفعلة كقولك : مقولة ومجوزة ، وهو بمعنى المصدر ، وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور .

فان قيل : المثوبة محضة بالاحسان ، فكيف جاءت في الاساءة ؟

قلنا : هذا على طريقة قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقول الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

(المسألة الثالثة) «من» في قوله (من لعنة الله) يحتمل وجهين : الأول : أنه في محل الرفع على

أنه خبر مبتدأ محذوف ، فانه لما قال (قل هل أنبئكم بشر من ذلك) فكان تأيلا قال : من ذلك ؟ قيل :

هو من لعنة الله ، ونظيره قوله تعالى (قل أأنبئكم بشر من ذلك النار) كأنه قال : هو النار . الثاني : يجوز

أن يكون في موضع خفض بدلا من «بشر» والمعنى أنبئكم بمن لعنة الله

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعا : أولها : أنه تعالى لعنهم ، وثانيها :

أنه غضب عليهم ، وثالثها : أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت . قال أهل التفسير :

عنى بالقردة أصحاب السبب ، وبالخنازير كفار مائة عيسى . وروى أيضا أن المسخين كانوا في أصحاب

السبب لأن شبانهم مسخوا قردة ، ومشايخهم مسخوا خنازير .

(المسألة الخامسة) ذكر صاحب الكشف في قوله (وعبد الطاغوت) أنواعا من القراآت :

أحدها : قرأ أبى : وعبدوا الطاغوت ، وثانيها : قرأ ابن مسعود : ومن عبدوا ، وثالثها : وعابد

الطاغوت صلفا على القردة ، ورابعها : وعابدى ، وخامسها : وعابد ، وسادسها : وعبد ، وسابعها :

وعبد ، بوزن حلم ، وثامنها : وعيد ، وتسعها : وعبد بضمين جميع عيد ، وعاشرها : وعبد

بوزن كفرة ، والحادى عشر : وعبد ، وأصله عبدة ، لحذف التاء للاخافة ، أو هو كخدم في جمع

خادم ، والثانى عشر : عبد ، والثالث عشر : عباد ، والرابع عشر : وأعبد ، والخامس عشر : وعبد

الطاغوت على البناء للمفعول ، وحذف الراجع ، بمعنى عبد الطاغوت فهم أو بينهم ، والسادس

عشر : وعبد الطاغوت ، بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله تعالى ، كقولك : أمر إذا صار

أميرا ، والسابع عشر : قرأ حمزة : عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت .

وعايروا هذه القراءة على حزمة ولخوه ونسبوه إلى مالا يجوز ذكره ، وقال قوم : انها ليست بلعن ولا خطأ ، وذكروا فيها وجوها : الأول : أن العبد هو العبد إلا أنهم غفوا الياء للبالغة ، كقولهم : رجل حذر وفطن للبليغ في الخدرو الفطنة ، فأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان ، وهذا أحسن الوجوه . والثاني : أن العبد ، والعبد لغتان كقولهم : سبع وسبع ، الثالث : أن العبد جمعه عباد ، والعباد جمعه عبد ، كشار وثمر . ثم استقلوا ضمتين متواليين فأبدلت الأولى بالفتحة . الرابع : يحتمل أنه أراد عبد الطاغوت ، فيكون مثل فلس وأفلس ، ثم حذفت الهمزة وقتلت حركتها إلى الميم . الخامس : يحتمل أنه أراد : وعبد الطاغوت كما قرئ ، ثم حذف الهاء وضم الباء ثلثا يشبه بالفعل .

(المسألة السادسة) قوله (وعبد الطاغوت) قال القراء : تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت ، فلي هذا : الموصول محذوف .

(المسألة السابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله . قالوا : لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت ، وإنما يعقل معنى هذا الجمل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة ، إذ لو كان جعل تلك العبادة منهم . لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت ، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك ، وذلك على خلاف الآية . قالت المعتزلة : معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والكلام فيه قد تقدم مرارا

(المسألة الثامنة) قيل : الطاغوت السجل ، وقيل : الطاغوت الأحبار ، وكل من أطاع أحدا في معصية الله فقد عبده

ثم قال تعالى (أولئك سر مكانا) أى أولئك الملعونون المسوخون شر مكانا من المؤمنين ، وفي لفظ المكان وجهان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : لأن مكانهم سقر ، ولا مكان أشد شرا منه . والثاني : أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله ، وهو من باب الكناية كقولهم : فلان طويل التجاد كثير الرماد ، ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه

ثم قال (وأضل عن سواء السبيل) أى عن قصد السبيل والدين الحق . قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية عبر المسلمون أهل الكتاب وقالوا : يا اخوان القردة والخنازير ، فاقضوا ونكسوا رؤسهم

وَإِذَا جَاءَهُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ ﴿٢١١﴾

قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قالوا: نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الإيمان فافقا، فأخبره الله عز وجل بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك

(المسألة الثانية) الباء في قوله (دخلوا بالكفر وخرجوا به) يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة، كما تقول: دخل زيد بثوبه وخرج به، أي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول

(المسألة الثالثة) ذكر عند الدخول كلمة «قد» فقال (وقد دخلوا بالكفر) وذكر عند الخروج كلمة «هم» قال (وهم قد خرجوا به) قالوا: الفائدة في ذكر كلمة «قد» ت قريب الماضي من الحال بالفائدة في ذكر كلمة «هم» التأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفي أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل، أي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا، فتكون أنت الذي ألقيتهم في الكفر، بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم.

(المسألة الرابعة) قالت الممتزلة: إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الازم، وبالنسبة في تقرير تلك الإضافة بقوله (وهم قد خرجوا به) فدل هذا على أنه من العبد لا من الله.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعي.

ثم قال تعالى (واقرءوا) أي ما كانوا يكتمون (والغرض منه المبالغة في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم).

وَتَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٦٢﴾ لَوْلَا يُنَاهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٦٣﴾

ثم قال تعالى (وترى كثيرا منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يفعلون)

المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة . قيل : الإثم الكذب ، والعدوان الظلم . وقيل : الإثم ما يختص بهم ، والعدوان ما يتصل بهم إلى غيرهم ، وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة ، وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت ، وفي الآية فوائد :

(الفائدة الأولى) أنه تعالى قال (وترى كثيرا منهم) والسبب أن كلهم ما كان يفعل ذلك ، بل كان بعضهم يستحي فيترك .

(الفائدة الثانية) أن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير . قال تعالى (يسارعون في الخيرات) وقال تعالى (يسارع لهم في الخيرات) فكان اللاتق بهذا الموضع لفظ المجلة ، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة ، وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم يحقون فيه .

(الفائدة الثالثة) لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنيات ، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم .

ثم قال تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون) معنى «لولا» هنا التضييق والتوبيخ ، وهو بمعنى هلا ، والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم . قال الحسن : الربانيون علماء أهل الانجيل ، والأحبار علماء أهل التوراة . وقال غيره : كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم ، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ماتوا سفلةهم وعوامهم عن المعاصي ، وذلك يدل على أن تارك النبي عن المنكر بمنزلة مرتكبه ، لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد ، بل نقول : إن ذم تارك النبي عن المنكر أقوى لأنه تعالى قال في المضمدين على الإثم والعدوان وأكل السحت (لبئس ما كانوا يفعلون) وقال في العلماء التاركين للنبي عن المنكر (لبئس ما كانوا يصنعون) والصنع أقوى من العمل لأن العمل

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ
مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَئِنْ يَدُنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ
طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلًّا أَوقَدُوا نَارًا
لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾

أما يسمى صناعة إذا صار مستقرا راسخا متمكنا ، لجعل جرم العالمين ذنبا غير راسخ ، وذنوب
التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا ، والامر في الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح ،
وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه ، فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض
الذي شرب صاحبه الدواء ، فما زال ، فكما أن هناك يجعل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد
يدول ، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة ، وعن
ابن عباس : هي أشد آية في القرآن ، وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها والله أعلم
قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله منلوثة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا)

اعلم أن في الآية مسائل

(المسألة الأولى) في هذا الموضع إشكال . وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا
ذلك ، ولا شك في أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه ، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا
لا نقول ذلك ولا ننتقده البتة ، وأيضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وأن يكون معلوم
البطالان بضرورة العقل ، والقول بأن يد الله منلوثة قول باطل يبدية العقل ، لأن قولنا «الله»
اسم لموجود قديم ، وقادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يتمتع أن تكون يده
منلوثة وقدريه مقيدة وقاصرة ، والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتديره

إذا ثبت هذا فنقول : حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية
فنقول : عندنا فيه وجوه : الأول : لعل القوم إنما قالوا هذا على سبيل الالزام ، فانهم لماسمعوا
قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) قالوا : لو احتاج إلى القرض لكان فقيرا عاجزا ، فلما
حكوا بأن الاله الذي يستقرض شيئا من عباده فقير منلول اليمين ، لاجرم حكى الله عنهم هذا الكلام
الثاني : لعل القوم لمساروا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على

سبيل السخرية والاستهزاء: ان إله محمد قدير مغلول اليد، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث: قال المفسرون: اليهود كانوا أكثر الناس مالا وثروة، فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود: يد الله مغلولة، أى مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ. الرابع: لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة، وهو أنه تعالى موجب لذاته، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد، وأنه تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجه التي عليها تقع، فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد. الخامس: قال بعضهم: المراد هو قول اليهود: ان الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التي عبدنا العجل فيها، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا في هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب، وهذا قول الحسن. ثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم.

(المسألة الثانية) غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لاكثر الأعمال لاسيما لدفع المال ولا نفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأستنوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والاناامل، فقيل للجواد: فياض الكف مبسوط اليد، وبسط البنان تراه الانامل، ويقال للبخل: كرا الاصابع مقبوض الكف جمعد الانامل.

فان قيل: فلما كان قوله (يد الله مغلولة) المراد منه البخل وجب أن يكون قوله (غلت أيديهم) المراد منه أيضا البخل لتصح المطابقة، والبخل من الصفات المنعومة التي نهى الله تعالى عنها، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك؟

قلنا: قوله (يد الله مغلولة) عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء، ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر، وتارة يكون لأجل العجز، فكذلك قوله (غلت أيديهم) دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة؛ سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل، وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال.

(المسألة الثالثة) قوله (غلت أيديهم لعمري بما قالوا) فهو جنان الأول: أمدعاء عليهم، والمعنى أنه تعالى يملئنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله (لندخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين) وكما علمنا الدعاء على المناهقين في قوله (فزادهم الله مرضا) وعلى أبي لب في قوله (تبت يدا أبنى لهب) الثاني: أنه إخبار. قال الحسن: غلت أيديهم في نار جهنم على الحقيقة، أى شدت إلى

أعناقهم جزاء لم على هذا القول.

فان قيل : فاذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لم على هذا القول ، فكان ينبغي أن يقال : فقلت أيديهم .

قلنا : حذف العطف وإن كان مضمراً إلا أنه حذف لقاعدة ، وهي أنه لما حذف كان قوله (غلت أيديهم) كالكلام المبتدأ به ، وكون الكلام مبتدأ به يزيد قوة ووثاقة ؛ لأن الابتداء بالشئ يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ، ونظير هذا : انوضع في حذف فاء التعميق قوله تعالى (وإذا قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا ألتخذنا هزوا) ولم يقل : فقالوا ألتخذنا هزوا . وأما قوله (ولعنوا بما قالوا) قال الحسن : عذروا في الدنيا بالجربة وفي الآخرة بالنار .

ثم قال تعالى ﴿ يد يده ميسوطتان ﴾

واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات ، فان الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بآيات اليد ، فآية المذكور هو اليد من غير بيان العدد . قال تعالى (يد الله فوق أيديهم) وآية بآيات الدين لله تعالى : منها هذه الآية ، ومنها قوله تعالى لا يلبس للمؤمن (مامنك أن تسجد لما خلقت يدي) وآية بآيات الأيدي . قال تعالى (أولم يروا أنا خلقناهم مما حملت أيدينا أنعاما)

إذا عرفت هذا فنقول . اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى ، فقالت المجسمة : إنها عضو جسيما كما في حق كل أحد ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ألم أر أن أرجل يمشون بها أم لم أر أن يمشون بها أم لم أر أن يمشون بها أم لم أر أن يمشون بها أم لم أر أن يمشون بها) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء ، فلم تحصل لله هذه الأعضاء لزوم القدح في كونه لها ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له . قالوا . وأيضا اسم اليد موضوع لهذا العضو ، لحمله على شيء آخر ترك اللفظ ، وإليه لا يجوز .

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبنى على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما حدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء ، وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانفصال ، وكل ما كان كذلك انفتح الى ما يركبه ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، ثبت بهذه الوجوه أنه يتمتع كونه تعالى جسما ، فيمتنع أن تكون يده عضوا جسيما .

وأما جمهور الموحدين فظم في لفظ اليد قولان : الأول : قول من يقول : القرآن لما دل

على اثبات اليد لله تعالى آمنابه ، والمقل لما دل على أنه يتمتع أن تكون يده عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والاباض آمنابه ، فأما أن اليد ماهي وما حقيقتها فقد فرضنا معرفتها إلى الله تعالى ، وهذا هو طريقة السلف .

وأما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : أحدها : الجارحة وهو معلوم ، وثانيها : النعمة ، تقول : فلان عندي يد أشكره عليها ، وثالثها : القوة قال تعالى (أولئ الذين لا يدون ولا بصار) فسروه بنوى القوى والعقول ، وحكى سيويه أنهم قالوا : لا يد لك بهذا ، والمعنى سلب كمال القدرة ورأبها : الملك ، يقال : هذه الضيعة في بستان ، أى في ملكه . قال تعالى (الذى يده عضدة النكاح) أى يملك ذلك ، وعامسا : شدة العناية والاختصاص . قال تعالى (لما خلقت بيدي) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات . ويقال : يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئا .

- إذا عرفنا هذا فنقول : اليد في حق الله يتمتع أن تكون بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة . وههنا قول آخر ، وهو أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال : والذي يدل عليه أنه تعالى جمل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء ، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء ذهبوا إلى أن اليد في حق الله عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فان قيل : ان فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل : لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بآيات الدين تارة ، وبآيات الايدي أخرى ، وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بآيات الدين ، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور أن نقوم بجملا قولهم (يد الله مفعولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل (بل يده مبسوطة) أى ليس الامر على ما وصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال . فان من أعطى يده أعطى على أكل الوجوه ، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين : الاول : أنه نسبة بحسب الجنس ، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لانهاية لها ، فقيل : نعمته نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن ، أو نعمة النفع ونعمة

الدفع ، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء . الثاني : أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة ، ألا ترى أن قولهم «ليك» معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك «سديك» معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين . فكذلك الآية : المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة بمتعة .

ثم قال تعالى ﴿ينفق كيف يشاء﴾ أى يرزق وينفق كيف يشاء ، إن شاء قتر ، وإن شاء وسع . وقال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء) وقال (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) وقال (قل اللهم مالك الملك) إلى قوله (وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير)

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة ، وذلك لأنهم قالوا : يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للطيع ، ويجب عليه أن لا يعاقبه ، ويجب عليه أن لا يدخل العاصى الجنة ، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه ، فهذا المنع والجبر والقيد يجرى بجرى النفل ، فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلوطة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه ، وليس لأحد عليه استحقاق ، ولا لأحد عليه اعتراض كما قال (قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمهومن فى الأرض جميعا) بقوله سبحانه (يليه مبعوثان ينفق كيف يشاء) لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة ، والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم .

ثم قال تعالى ﴿وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد بالكثير علماء اليهود ، يعنى ازدادوا عند نزول ما أنزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة فى الكفر وغلوا فى الإنكار ، كما يقال : ما زادتك موعظتى الاشرار . وقيل : أقامهم على الكفر زيادة منهم فى الكفر .

(المسألة الثانية) قال أصحابنا : دلت الآية على أنه تعالى لا يراعى مصالح الدين والدنيا لأنه تعالى لما علم أنهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا وضلالا ، فوكانت أفعاله معلقة برعاية المصالح للعباد لا تمتنع عليه انزال تلك الآيات ، فلما أنزلها علينا أنه تعالى لا يراعى مصالح العباد ، ونظيره قوله (فإذا هم رجسوا إلى رجسهم)

فان قالوا : علم الله تعالى من حالهم أنهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر ، فلها حسن من تعالى إنزالها .

قلنا : فبلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازداد لاجل انزال تلك الآيات ، وهذا يقتضى أن

تكون اضافة ازيد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا ، وذلك تكذيب لنص القرآن .
ثم قال تعالى ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾
واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بين أنهم إنما يتكبرون بنوته بعد ظهور
الدلائل على صحتها لأجل الحسد ولأجل حب الجاه والتع والمال والسيادة .
ثم إنه تعالى بين أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لاجرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة
الدين ، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا ، لأن كل فريق منهم يقصر على مذهبه ومقاتله ، يبالغ في
نصرته ويطعن في كل ماسواه من المذاهب والمقاتلات تطليا لنفسه وترويجا لمذهبه ، فصار ذلك
سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم ، وانتهى الامر فيه الى أن بعضهم يكفر بعضا
وينزوي بعضهم بعضا ، وفي قوله ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ قولان : الأول : المراد منه ما بين
اليهود والنصارى من العداوة لأنه جرى ذكرهم في قوله ﴿لَا تَتَّبِعُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى﴾ وهو قول
الحسن ومجاهد . الثاني : أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود ، فإن بعضهم جبرية ، وبعضهم
قدرية ، وبعضهم موحدة ، وبعضهم مشبهة ، وكذلك بين فرق النصارى : كالملكانية
والنسطورية واليعقوية .

فان قيل : فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين ، فكيف يمكن جملة عيا على
اليهود والنصارى ؟

قلنا : هذه البدع إنما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين ، أما في ذلك الزمان فلم يكن شيء
من ذلك حاصل ، فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيا على اليهود والنصارى .
ثم قال تعالى ﴿كَلِمًا أَوْ قَوَاتِرًا لِلْحَرْبِ أَطْفَاها الله﴾

وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن عن اليهود ، وهو أنهم كلما هوا بأمر من الأمور رجحوا
خائبين خاسرين مفقودين مملوئين كما قال تعالى (ضربت عليهم الذلة أينما تقفوا) قال قتادة : لا تلق
اليهود بيعة إلا وجدتهم من أذل الناس .

ثم قال تعالى ﴿وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ أي ليس يحصل في أمرهم قوة من العزة والمنعة ،
إلا أنهم يسعون في الأرض فسادا ، وذلك بأن يمدعوا ضعيفا ، ويستخرجوا نوطا من المكر
والكيد على سبيل الخفية . وقيل : أنهم لما غالفوا حكم التوراة فسلط عليهم مختصر ، ثم أفسدوا
فسلط عليهم بطرس الرومي ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين .
ثم قال تعالى ﴿والله لا يحب المفسدين﴾ وذلك يدل على أن الساعي في الأرض بالفساد يموت
عند الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَادْخُلْنَا لَهُمُ جَنَّاتِ النَّعِيمِ ٦٥، وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ ٦٦

ثم قال تعالى (ولو أن أهل الكتاب آمنوا واحموا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم)

واعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقهم بين أنهم لو آمنوا واحموا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا، أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين: أحدهما: رفع العقاب، والثاني: إيصال الثواب، أما رفع العقاب فهو المراد بقوله (لكفرنا عنهم سيئاتهم) وأما إيصال الثواب فهو المراد بقوله (لادخلناهم جنات النعيم)

فان قيل: الإيمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات وإعطاء الحسنات، فلم ضم إليه شرط التقوى؟

قلنا: المراد كونه آتيا بالإيمان لفرض التقوى والطاعة، لالفرض آخر من الأغراض المعالجة مثل ما يفعله المناهضون.

ثم قال تعالى (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم)

واعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لو آمنوا لغازوا بسعادات الآخرة، بين في هذه الآية أيضا أنهم لو آمنوا لغازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها، وفي إقامة التوراة والإنجيل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يعملوا بما فيها من الوفاء بعهود الله فيها، ومن الإقرار بأشتائها على الدلائل الدالة على بتمه محمد صلى الله عليه وسلم، وثانيها: إقامة التوراة إقامة أحكامها وحدودها كما يقال: أقام الصلاة إذا قام بحقها، ولا يقال لمن لم يوف بشرائعها: إنه أقامها. وثالثها: أقاموها نصب أعينهم لتلازلوا في شيء من حدودها، وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الأول أحسن.

وأما قوله تعالى ﴿وما أنزل إليهم﴾ فيه قولان: الأول: أنه القرآن، والثاني: أنه كتب سائر الانبياء: مثل كتاب شعيا، ومثل كتاب حيقوق، وكتاب دانيال، فان هذه الكتب مملوءة من البشارة بجميع محمد عليه الصلاة والسلام.

وأما قوله تعالى ﴿لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾ فاعلم أن اليهود لما أصرروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصحاب القحط والشدة، وبلغوا إلى حيث قالوا: يداقه مغلولة فاقه تعالى بين أنهم لو تركوا ذلك الكفر لا قلب الأمر وحصل الحصب والسعة، وفي قوله (لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) وجوه: الأول: أن المراد منه المبالغة في شرح السعة والحصب، لأن هناك فوقاً وتحتاً، والمعنى لاكلوا أكلاً متصلاً كثيراً، وهو كما قول: فلان في الخير من فرقه إلى قدمه، تريد تكافئ الخير وكثرته عنده. الثاني: أن الاكل من فوق نزول القطر، ومن تحت الأرجل حصول النبات، كما قال تعالى في سورة الاعراف (ولولأن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) الثالث: الأكل من فوق كثرة الانجبار المثمرة، ومن تحت الأرجل الزرع المغلة، والرابع: المراد أن يرزقهم الجنان البائنة الثمار، فيجتنون ما تهلل من رؤس الشجر، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم، والخامس: يشبه أن يكون هذا إشارة إلى ما جرى على اليهود من بنى قريظة زنى النصير من قطع نخيلهم وفساد زروعهم واجلالهم عن أوطانهم.

ثم قال تعالى ﴿منهم أمة مقبضة﴾ معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير، وأصله القصد، وذلك لأن من عرف مطلوبه فانه يكون قاصداً له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب، أما من لم يعرف موضع مقصوده فانه يكون متجيراً، تارة يذهب يميناً وأخرى يساراً، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدى إلى الغرض، ثم في هذه الأمة المقبضة قولان: أحدهما: أن المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب: كسيد الله ابن سلام من اليهود، والتجاشى من النصارى، فهم على القصد من دينهم، وعلى المتبع المستقيم منه، ولم يميلوا إلى طرفي الإفراط والتفريط. والثاني: المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولاً في دينهم، ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة، كما قال (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك)

ثم قال تعالى ﴿وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ وفيه معنى التعجب كما أنه قيل: وكثير منهم ما أسوأ عملهم، والمراد: منهم الأجلاف المغمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

ينجع فيهم القول .

قوله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ أمر الرسول بأن لا ينظر إلى فئة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروهم فقال (بلغ) أى واصبر على تبليغ ما أنزله إليك من كشف أسرارهم وضائع أفعالهم ، فإن الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكروهم . وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله بعثني برسائله فضقت بها ذبعا وعرفت أن الناس يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفوني ، فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية» وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أيام اقامته بمكة يجاهر يعض القرآن ويخفي بعضه إشفاقا على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه ، فلما أقر الله الاسلام وأيده بالمؤمنين قال له (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) أى لاتراعبن أحدا ، ولا تترك شيئا مما أنزل إليك خوفا من أن ينالك مكروه .

ثم قال تعالى ﴿وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع (رسالاته) في هذه الآية وفي الانعام (حيث يجعل رسالاته) على الجمع ، وفي الاعراف (برسالتى) على الواحد ، وقرأ حفص عن عاصم على الضد ، ففي المسألة والانعام على الواحد ، وفي الاعراف على الجمع ، وقرأ ابن كثير في الجمع على الواحد ، وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع .

حجة من جمع أن الرسل يعشون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة في الشريعة ، وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم فهي رسالة ، لحسن لفظ الجمع ، وأما من أفرد فقال : القرآن كله رسالة واحدة ، وأيضا فإن لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وإن لم يجمع كقوله (وادعوا ثبورا كثيرا) فوقع الاسم الواحد على الجمع ، وكذا هنا لفظ الرسالة وإن كان واحدا إلا أن المراد هو الجمع .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : إن قوله (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) معناه فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، فأبى فائدة في هذا الكلام ؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد : انك إن لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها ،

وهذا الجواب عندى ضعيف ، لأن من أتى ببعض وترك البعض لوقيل : انه ترك الكل لكان كذباً ولو قيل أيضاً : إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضاً محال تمتع ، فقط هذا الجواب

والأصح عندى أن يقال : ان هذا خرج على قانون قوله :

أنا أبو النجم وشعري شعري

ومعناه أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه : انه شعري قد انتهى مدحه إلى الناية التي لا يمكن أن يزداد عليها ، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا هنا : فان لم تبلغ رسالته فابلغت رسالته ، يعنى أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ ، فكان ذلك تنجيها على غاية التهديد والوعيد والله أعلم

(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوهاً : الأول : أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود . الثاني : نزلت في عيب اليهود واستزائهم بالدين والنبي سكوت عنهم ، فنزلت هذه الآية . الثالث : لما نزلت آية التخيير ، وهو قوله (يا أيها النبي قل لأزواجك) فلم يعرضن عليهن خوفاً من اختيارهن الدنيا فنزلت . الرابع : نزلت في أمر زيدوزين بنت جحش . قالت عائشة رضى الله عنها : من زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول (يا أيها الرسول بلغ) ولو كتم رسول الله شيئاً من الوحي لكتم قوله (وتخفى في نفسك ما الله مبديه) الخامس : نزلت في الجهاد ، فان المناقذين كانوا يكرهونه ، فكان يسلك أحياناً عن حثهم على الجهاد . السادس : لما نزل قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) سكوت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال (بلغ) يعنى معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم ، والله يمصمك منهم . السابع : نزلت في حقوق المسلمين ، وذلك لأنه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك «هل بلغت» قالوا نعم ، قال عليه الصلاة والسلام «اللهم فاشهد» الثامن : روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض أسفاره وعلق سيفه عليها ، فأناه أمر ابنه وهو نائم فأخذ سيفه واختطفه وقال : يا محمد من يمنعك مني؟ فقال «الله» فردت يداها إلى الرائي وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انشرد ماؤه ، فأنزله الله هذه الآية وبين أنه يمصمه من الناس . التاسع : كان يهاب قريشا واليهود والنصارى ، فأزال الله عن قلبه تلك الهبة بهذه الآية . العاشر : نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب عليه السلام ، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال «من كنت مولاه فلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» فليق به امر

إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا
فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» ٦٨

رضي الله عنه قال : هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ونولي كل مؤمن ومؤمنة ، وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي .

واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى ، وأمره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم ، وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها .

(المسألة الرابعة) في قوله (والله يصمكم من الناس) سؤال ، وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روى أنه عليه الصلاة والسلام شج وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته ؟ والجواب من وجهين : أحدهما : أن المراد يصممه من القتل ، وفيه التنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء ، فإشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ! وثانيها : أنها نزلت بعد يوم أحد .

واعلم أن المراد من « الناس » ههنا الكفار ، بدليل قوله تعالى (إن الله لا يهدي القوم الكافرين)

ومعناه أنه تعالى لا يمكنهم مما يريدون . وعن أنس رضي الله عنه : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية ، فأخرج رأسه من قبة آدم وقال : انصرفوا يا أيها الناس فقد عصي الله من الناس .

قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والأنجيل وما أنزل إليكم من ربكم)

واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طالب السامع أو قتل عليه أمر . بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جداً فقال (قل يا أهل الكتاب) من اليهود والنصارى (لستم

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

على شيء) من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب ، كما تقول : هذا ليس بشيء إذا أردت
تقصيره وتصغير شأنه .

وقوله (حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل
اليك من ربك طمأنينا وكفرا)

وهذا مذكور فيما قبل ، والتكرير للتأكيد

ثم قال تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وفيه وجهان : الأول : لا تأسف عليهم بسبب
زيادة طمأنينهم وكفرهم ، فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا إلى المؤمنين . الثاني : لا تأسف
بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم ، فانهم من الكافرين المستحقين لذلك ، روى ابن عباس أنه جاء
جماعة من اليهود وقالوا : يا محمد أأنت تقرأ أن التوراة حق من الله تعالى ؟ قال بلى ، قالوا : فانا
مؤمنون بها ولا توعدن بنيرانها ، فنزلت هذه الآية

قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر
وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة ، وفي
هنا مسائل

(المسألة الأولى) ظاهر الاعراب يقتضى أن يقال : والصابئين ، وهكذا قرأ أبي بن كعب
وابن مسعود وابن كثير ، والتحويين في حلة القراءة المشهورة وجوه : الأول : وهو مذهب الخليل
وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير ، كأنه قيل : إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والصابئون كذلك ،
لخفف خبره ، والفتائدة في عدم عطفهم على من قبهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه
الآية ضلالا ، فكانه قيل : كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ،
حتى الصابئون فانهم إن آمنوا كانوا أيضا كذلك

(الوجه الثاني) وهو قول الفراء أن كلمة «إن» ضعيفة في العمل هنا ، ويانه من وجوه :
الأول : أن كلمة «إن» إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل ، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين

الحرف ضعيفة. الثاني : أنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط ، أما الخبر فانه يبقى مرفوعاً بكونه خبر المبتدا ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير ، وهذا مذهب الكوفيين ، وقد يبناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الثالث : أنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء ، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها ، والأمر هنا كذلك ، لأن الاسم هنا هو قوله (الذين) وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والحذف

إذا ثبت هذا فنقول : إنه إذا كان اسم «إن» بحيث لا يظهر فيه أثر الاعراب . فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف ، والرفع على إسقاط عمله ، فلا يجوز أن يقال : إن زيداً وعمره قائمان لأن زيداً أظهر فيه أثر الاعراب ، لكن إنما يجوز أن يقال : إن هؤلاء وإخوتك يكرمونها ، وإن هذا نفسه شجاع ، وإن طعامهم عندنا ، والسبب في جواز ذلك أن كلمة «إن» كانت في الأصل ضعيفة العمل ، وإذا ضارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف ، لجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه ، وهو كونه مبتدأ ، فهذا تقرير قول القراء ، وهو مذهب حسن وأولى من مذهب البصريين ، لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح ، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم ، وأما على قول القراء فلا حاجة إليه ، فكان ذلك أول .

(المسألة الثانية) قال بعض النحويين : لاشك أن كلمة «إن» من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر ، وكون المبتدا مبتدأ والخبر خبراً وصف حقيق ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله ، وكونه مبتدأ يقتضى الرفع .

إذا ثبت هذا فنقول : المعطوف على اسم «إن» يجوز اتصافه بناء على إعمال هذا الحرف ، ويجوز ارتفاعه أيضاً لكونه في الحقيقة مبتدأ محذوفاً عنه وخبراً عنه .

طعن صاحب الكشف فيه وقال : إنما يجوز ارتفاعه على المعطف على محل «إن واسمها» بمذكر الخبر ، قول : إن زيداً منطلقاً وعمره وصاحب النصب على اللفظ ، والرفع على موضع «إن» واسمها ، لأن الخبر قد تقدم ، وأما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز ، لأننا لو رفعناه على محل «إن واسمها» لكان العامل في خبرها هو المبتدا ، ولو كان كذلك لكان العامل في خبرها هو الابتداء ، لأن الابتداء هو المؤثر في المبتدا والخبر معاً ، وحيث يلزم في الخبر المتأخر أن يكون مرفوعاً بحرف «إن» وبمعنى الابتداء ، فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان ، وانه محال .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف، ويانه من وجوه : الأول : أن هذه الأشياء التي تسميها التحريون : رافضة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لإعيانها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، بل المراد أنها معارف بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات ، واجتماع المعارف الكثيرة على الشيء الواحد غير محال ، ألا ترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى

﴿والوجه الثاني﴾ في ضعف هذا الجواب أنه بناء على أن كلمة «أن» مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر ، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون : لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة ، وقد أحكمت هذه المسألة في سورة البقرة .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبراً عنها ، لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته ، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وإن كان في اللفظ واحداً إلا أنه في التقدير متعدد ، وهو لاعتادة موجود بحسب التقدير والثبوت ، وإذا حصل التعدد في الحقيقة لم يتمتع كون البعض مرتعاً بالحرف والبعض بالابتداء ، وهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد . والذي يمتنع ذلك أنه سلم أن بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ، ولا شك أن هذا المعطوف إنما جاز ذلك فيه لأننا نضمه له خبراً ، وحكنا بأن ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن قبل ذكر الخبر إذا عطفنا اسماً على اسم حكم صريح العقل أنه لا بد من الحكم بتقدير الخبر ، وذلك إنما يحصل باختيار الاخبار الكثيرة ، وعلى هذا التقدير يستطع ما ذكر من الالتزام والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين أن أهل الكتاب ليسوا على شيء عالم يؤمنوا ، بين أن هذا الحكم عام في الكل ، وأنه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، وذلك لأن الإنسان له قوتان : القوة النظرية ، والقوة العملية ، أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق ، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير ، وأعظم المعارف شرفاً معرفة أشرف الموجودات . وهو الله سبحانه وتعالى ، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادراً على الحشر والنشر ؛ فلا جرم كان أفضل المآزف هو الإيمان بالله واليوم الآخر ، وأفضل الخيرات في الأعمال أمران : المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود ، والسعي في إيصال النفع إلى الخلق

لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قَالَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٠﴾

كما قال عليه الصلاة والسلام «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله» ثم بين تعالى أن كل من أتى بهذا الإيمان ووجد العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن . والفائدة في ذكرهما أن الخوف يتعلق بالمستقبل ، والحزن بالماضي ، فقال (لاخوف عليهم) بسبب ما يشاهدون من أهوال القيامة (ولام يحزنون) بسبب ما قاتهم من طيات الدنيا لأنهم وجنوا أمورا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت لهم حاصلة في الدنيا ، ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيات الدنيا فان قيل : كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن أهوال القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ، ولا يكون آتيا بالعمل الصالح إلا إذا كان تاركا لجميع المعاصي ، والثاني : أنه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالإيمان والعمل الصالح ، والمشروط بثبوت عدم عدم الشرط ، فلم أن من لم يأت مع الإيمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن ، وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب : أن صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة ، فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو

(المسألة الخامسة) أنه تعالى قال في أول الآية (ان الذين آمنوا) ثم قال في آخر الآية (من آمن بالله) وفي هذا التكرير فائدتان ، الأولى : ان المناقذين كانوا يزعمون أنهم مؤمنون ، فالفائدة في هذا التكرير إنجراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن (الفائدة الثانية) أنه تعالى أطلق لفظ الإيمان ، والإيمان يدخل تحته أقسام ، وأشرفها الإيمان بالله واليوم الآخر ، فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الإيمان ، وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله (يا أيها الذين آمنوا) وكلها سالحة لهذا الموضع (المسألة السادسة) الراجع إلى اسم «ان» محذوف ، والتقدير : من آمن منهم ، إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما ، والله أعلم

قوله تعالى «لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فرىقا كذبوا و فرىقا يقتلون»

اعلم أن المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة ترددهم عن الوفاء بعد الله ، وهو متعلق بما افتتح الله به السورة ، وهو قوله (أوفوا بالعقود) فقال (لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل) يعني خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادي إلى كيفية الاستدلال ، وأرسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والأحكام. وقوله (كلما جاهد رسول بما لا تهوى أنفسهم) جملة شرطية وقعت صفة لقوله (رسلا) والراجع محذوف ، والتقدير: كلما جاهد رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم ، أى بما يخالف أهواءهم وما يضاعف شهواتهم من مشاق التكليف .

وهنا أسئلة :

الأول : أين جواب الشرط ؟ فإن قوله (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) لا يصلح أن يكون جوابا لهذا الشرط ، لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين .

والجواب : أن جواب الشرط محذوف ، وإنما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه ، والتقدير : كلما جاهد رسول ناصبوه ، ثم انه قيل : فكيف ناصبوه ؟ فقيل : فريقا كذبوا وفريقا يقتلون . وقوله : الرسول الواحد لا يكون فريقين . فنقول : إن قوله (كلما جاهد رسول) يدل على كثرة الرسل ، فلا جرم جعلهم فريقين .

(السؤال الثاني) لم ذكر أحد القعابين ماضيا ، والاخر مضارعا ؟

والجواب : أنه تعالى بين أنهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى في كل مقام ، وكيف كانوا يتعدون على أوامره وتكاليفه ، وأنه عليه السلام إنما توفي في آثيه على قول بعضهم لشؤم ترددهم عن قبول قوله في مقاتلة الجبارين .

وأما القتل فهو ما اتفق لهم في حق ذكرى ويحيى عليهما السلام ، وكانوا قد قصدوا أيضا قتل عيسى وإن كان الله منعم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه ، فذكر التكذيب بلفظ الماضي هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام ؛ لأنه قد اقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة ، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع ذكرى ويحيى وعليهما السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر .

(السؤال الثالث) ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله تعالى (فريقا كذبوا

وفريقا يقتلون)

والجواب : قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية ، فالتكذيب والقتل وإن كانا متكررين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقلمهم أفعى ، فكان التقديم لهذه الفائدة .

وَحَسِبُوا الْأَتُكُونَ فَتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا
وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٧١﴾

ثم قال تعالى (وحسبوا أن لا تكون فتنة) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو عمرو (أن لا تكون فتنة) برفع نون (تكون) والباقيون بالنصب. وذكر الواحدى لهذا تفريرا حسنا قال: الافعال على ثلاثة أضرب: فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو: العلم واليقين واليقين، فإكان مثل هذا يقع بعده (أن) الثقيلة ولم يقع بعده (أن) الخفيفة الناصبة للفعل، وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره، فإذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات ودأن» الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة وبجانسة، ومثاله من القرآن قوله تعالى (ويعلمون أن الله هو الحق المبين. ألم يعلموا أن الله هو قَبِلُ التوبة عن عباده. ألم يعلم بأن الله يرى) والباء زائدة.

والضرب الثاني: فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار، نحو: أطمع وأخاف وأرجو، فهذا لا يستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل. قال تعالى (والذى أطمع أن يغفلر خلقتى. تخافون أن ينخطفكم الناس. نخشينا أن يرهقها)

والضرب الثالث: فعل يخفو مرة إلى هذا القبيل ومرة أخرى إلى ذلك القبيل نحو: حسب وأخوانها، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتاً ومستقراً، وتارة بمعنى العلم فيما يكون مستقراً. إذا عرف هذا فنقول: يمكن إجراء الحساب هنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار، لأن القوم كانوا أجازمين بأنهم لا يقومون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والمذاب، ويمكن إجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث أنهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع، فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ وممعية، وإذا كان اللفظ محتملاً لكل واحد من هذين المعنيين لاجرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين، فمن رفع قوله (أن لا تكون) كان المعنى: أنه لا تكون، ثم خففت المشددة وجعلت «لا» عوضاً من حذف الضمير، فزقلت: علمت أن يقول، بالرفع لم يحسن حتى تأتى بما يكون عوضاً من حذف الضمير: نحو السنين وسوف وقد، كقوله (علم أن سيكون) ووجه النصب ظاهر.

ثم قال الواحدى: وكلا الوجهين قد جاء به القرآن، فتل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة

قوله (أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا . أم حسب الذين اجتروا السيئات أن نجعلهم . ألم أحسب الناس أن يتركوا) ومثل قراءة مبرفخ (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم . أم يحسبون أنهم لن يأتهم في الظن قوله (نظن أن يفعل . إن ظننا أن يقيا) ومن الرغ قوله (وأنا ظننا أن لن نقول الناس والجن . وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا) فأن هنا الخفيفة من الشديدة كقوله (علم أن سيكون) لأن «أن» الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن ، لأن «لن» قيد التأكيد ، و«أن» الناصبة قيد عدم الثبات كما قررناه .

(المسألة الثانية) أن باب حسب من الأفعال التي لا بد لها من مفعولين ، إلا أن قوله (أن) لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولى حسب لأن معناه : وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم ، (المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في «الفتنة» وجوها ، وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ، ثم عذاب الدنيا أقسام : منها القسط ، ومنها الرءاء ، ومنها القتل ، ومنها العداوة ، ومنها البغضاء فيما بينهم ، ومنها الأدبار والنحوسة ، وكل ذلك قد وقع بهم ، وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه .

واعلم أن حسابهم أن تقع فتنة يحتمل وجهين : الأول : أنهم كانوا يعتقدون أن الفسخ يتمتع على شرع موسى عليه السلام ، وكانوا يعتقدون أن الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر أنه يجب عليهم تكذيبه وقطله ، والثاني : أنهم وإن اعتقدوا في أنفسهم كونهم عظماء في ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكانوا يعتقدون أن نبوة أسلافهم وأبائهم تدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب .

ثم قال تعالى ﴿فصموا﴾ وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عصوا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون ﴿

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآية دالة على أن عصام ومنهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين . واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه : الأول : المراد أنهم عصوا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للإيمان به ، ثم عصوا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوته ورسالته ، وإنما قال (كثير منهم) لأن أكثر اليهود وإن أصرروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أن

جسماً منهم آمنوا به : مثل عبد الله بن سلام وأصحابه . الثاني : صموا وصموا حين عبدوا العجل ، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ، ثم صموا وصموا كثير منهم بالتعت ، وهو عليهم رؤية الله جرة ونزول الملائكة : الثالث : قال القفال رحمه الله تعالى : ذكر الله تعالى في سورة بني إسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيراً لهذه الآية فقال (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلمن علواً كبيراً فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عاداً ثانياً أولى بأس شديد لجالسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر فقيراً) فهذا في معنى (فصموا وصموا) ثم قال (فإذا جاء وعد الآخرة ليسووا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تقيراً) فهذا في معنى قوله (ثم صموا وصموا كثير منهم) الرابع : أن قوله (فصموا وصموا) إنما كان برسول أرسل إليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فأمنوا به فتاب الله عليهم ، ثم وقعت فترة فصموا وصموا مرة أخرى .

(المسألة الثانية) قرئ : صموا وصموا بالضم على تقدير : صام الله وصمهم الله ، أى رماهم وضربهم بالمعى والصمم ، كما تقول : نركته إذا ضربته بالنزك ، وهو ربح قصير ، وركبته إذا ضربته بركبتك .

(المسألة الثالثة) في قوله (ثم صموا وصموا كثير منهم) وجوه : الأول : على منذهب من يقول من العرب «أكلوني البراغيث» والثاني : أن يكون (كثير منهم) بدلاً عن الضمير في قوله (ثم صموا وصموا) والاببدال كثير في القرآن قال تعالى (الذى أحسن كل شئ خلقه) وقال (وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وهذا الاببدال هنا في غاية الحسن ، لأنه لو قال : صموا وصموا لأوم ذلك أن كلهم صاروا كذلك ، فلما قال (كثير منهم) دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا لكل . الثالث : أن قوله (كثير منهم) خبر مبتدا محذوف ، والتقدير : هم كثير منهم .

(المسألة الرابعة) لا شك أن المراد بهذا المعنى والصمم الجهل والكفر ، فنقول : إن فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد ، والأول يطل قول المعتزلة ، والثاني باطل لأن الإنسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه .

فان قالوا : إنما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم .

قلنا : حاصل هذا أنهم إنما اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر ، إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها إلى الجهل الأول ، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه ، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى .

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَنْ إِلَهٌ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَتَّبِعُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ﴿٧٣﴾

ثم قال تعالى (واقه بصير بما يعملون) أى من قتل الانبياء وتكذيب الرسل ، والمقصود منه التهديد .

قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بنى إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم)

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى حكى عن فريق منهم أنهم قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم ، وهذا هو قول البغوية لأنهم يقولون : إن مريم ولدت إلها ، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون : إن الله تعالى حل في ذات عيسى وأعبد بذات عيسى ، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال ، وهذا تنبيه على ماهو الحق القاطع على فساد قول النصارى ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحوادث ظاهرة عليه . ثم قال تعالى (أنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) ومنه ظاهر . واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلدا ، قالوا : وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأوام النار ، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي التهديد المشركين على شرهم بهذا الوعيد قائمة .

ثم قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) وفيه سائلتان :

(المسألة الأولى) «ثلاثة» كسرت بالاضافة ، ولا يجوز نصبها لأن معناها : واحد ثلاثة . أما إذا

قلت : رابع ثلاثة فهنا يجوز الجر والنصب ، لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فهم .

أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

(المسألة الثانية) في تفسير قوله النصارى (ثالث ثلاثة) طريقان: الأول: قول بعض المفسرين، وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مَعَ اللَّهِ) قوله (ثالث ثلاثة) أى أحد ثلاثة آلهة، أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم (وما من إله إلا الله واحد) وعلى هذا التقدير في الآية إضمار، إلا أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذهبهم، قال الواحدى: ولا يكفر من يقول: إن الله ثالث ثلاثة إذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة، فانه مامن شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم، لقوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم)

(والطريق الثاني) أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم أب، وابن، وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالآب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأنبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخرق واختلاط الماء باللبن، ودعوا أن الآب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد. وأعلم أن هذا معلوم البطران يديعة العقل، فان الثلاثة لا تكون واحدا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى.

ثم قال تعالى (وما من إله إلا الله واحد) في «من» قولان: أحدهما: أنها صلة زائدة والتقدير: وما إله إلا الله واحد، والثاني: أنها تفيد معنى الاستغراق، والتقدير: وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد.

ثم قال تعالى (وإن لم يتوبوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) قال الزجاج: معناه: ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين؛ لأن كثيرا منهم تابوا عن النصرانية.

ثم قال تعالى (أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) قال الفراء: هذا أمر في لفظ الاستغفار كقوله (فهل أنتم متبهون) في آية تحريم الخمر.

انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾

ثم قال تعالى (ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة) أى ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها ، فان كان الله أبرأ الاكاه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العسا وجعلها حية تسمى وخلق البحر على يد موسى ، وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى (وأمه صديقة) وفى تفسير ذلك وجوه : أحدها : أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها . قال تعالى فى صفتها (و صدقت بكلمات ربها وكتبه) وثانيها : أنه تعالى قال (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) قلبا كلمها جبريل و صدقته وقع عليها اسم الصديقة ، وثالثها : أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصى وشدة جدتها واجتهادها فى إقامة مراسم المعبودية ، فان الكمال فى هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

ثم قال تعالى (كانا يأكلان الطعام)

واعلم أن المقصود من ذلك : الاستدلال على فساد قول النصارى ، وبياه من وجوه : الأول : أن كل من كان له أم فقد حدث ببدن أن لم يكن ، وكل من كان كذلك كان عظما لا إلها ، والثانى : أنهما كانا محتاجين ، لأنهما كانا محتاجين الى الطعام أشد الحاجة ، والاله هو الذى يكون غنيا عن جميع الاشياء ، فكيف يعقل أن يكون الهاء الثالث قال بعضهم : إن قوله (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث لأن من أكل الطعام فإنه لا بد وأن يحدث ، وهذا عندى ضعيف من وجوه : الأول : أنه ليس كل من أكل أحدث ، فان أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون . الثانى : ان الأكل عبارة عن الحاجة الى الطعام ، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بالله ، فأى حاجة بنا الى جعله كناية عن شيء آخر . الثالث : أن الاله هو القادر على الخلق والاعمال ، فلو كان إلها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب ، فلما لم يقدر على دفع الضر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلها العالمين ، وبالجملة فساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه الى دليل

ثم قال تعالى (انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر انى يؤفكون) يقال : أمكأ بأنك إفكأ إذا صرفه ، والافك الكذب لأنه صرف عن الحق ، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه ، وقد

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ
صَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَصَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ «٧٧»

أفككت الأرض إذا صرف عنها المطر ، ومعنى قوله (أنى يؤفكون) أنى يصرفون عن الحق ، قال أصحابنا: الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق ، والاسنان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب ، لأن الماقل لا يختار لنفسه ذلك ، فقلنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذى صرفهم عن ذلك

ثم قال تعالى (قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا) وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى ، وهو يحتمل أنواعا من الحجج : الأول : أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء ، فا قدر على الاضرار بهم ، وكان أنصاره ومحابه يحبونه فا قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم ، والماجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلهما . الثانى : أن مذهب النصارى ان اليهود صليبه ومزقوا أضلاعه ، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخبل فى منخريه ، ومن كان فى الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلهما . الثالث : أن إله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه ، ويكون كل ما سواه محتاجا اليه ، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى ، لأن الاله لا يعبد شيئا ، إنما العبد هو الذى يعبد الاله ، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظبا على الطاعات والعبادات علنا أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجا فى تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم ، وإذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد ، وهذا هو عين الدليل الذى حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لآيه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

ثم قال تعالى (والله هو السميع العليم) والمراد منه التهديد يعنى جميع بكفرهم عليم بضائرهم .

قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق)

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا على أباطيل اليهود ، ثم تكلم ثانياً على أباطيل النصارى وأقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها ، فعند ذلك خاطب بمجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق) والغلو تقيض التقصير . ومعناه الخروج عن الحد ، وذلك لأن الحق بين طرفي الافراط والتفريط ، ودين الله بين الغلو والتقصير . وقوله (غير الحق) صفة المصدر ، أى

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

لا تغفلوا في دينكم غلواً غير الحق، أى غلواً باطلاً، لأن الغلو في الدين نوعان : غلو حق، وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده، وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل، وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه إلى الزنا. وإلى أنه كذاب، والتصارى ادعوا فيه الإلهية. ثم قال تعالى (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة. قال الشعبي : ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه. قال (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله. واتبع هواه) فتردى. وما يتعلق عن الهوى. فأرأيت من اتخذ إلهه هواه) قال أبو عبيدة : لم نجد الهوى يوضع إلا في موضع الشر. لا يقال : فلان يهوى الخير، إنما يقال : يريد الخير ويحببه. وقال بعضهم : الهوى إله يعبد من دون الله. وقيل : سمى الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه في النار، وأنشد ذم الهوى :

إن الهوى هو الهوان بعينه * فإذا هويت قد قبلت هوانا

وقال رجل لابن عباس : الحمد لله الذي جعل هوائى على هواك، فقال ابن عباس : كل هوى ضلالة (المسألة الثانية) أنه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال، فبين أنهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم، ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن ضالون كما كانوا، ولا نجد حالة أقرب إلى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة. فنمؤذ بالله منها، ويحتمل أن يكون المراد : أنهم ضلوا وأضلوا، ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال أنه إرشاد إلى الحق، ويحتمل أن يكون المراد بالاضلال الأول الضلال عن الدين، وبالاضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة

واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى

(لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم)

قال أكثر المفسرين : يعنى أصحاب السبت، وأصحاب المائة. أما أصحاب السبت فهو أن قوم داود، وهم أهل «أيلة» لما اعتدوا في السبت بأخذ الخيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود : اللهم العنهم واجعلهم آية فسخوا قرعة، وأما أصحاب المائة فأنهم لما أكلوا من المائة ولم يؤمنوا قال عيسى : اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير، وكانوا

ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨١﴾

خمسة آلاف رجل ما فهم امرأة ولا صبي . قال بعض العلماء : ان اليهود كانوا يشتخرون بأننا من أولاد الأنبياء ، فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على السنة الأنبياء . وقيل : ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولنا من يكذبه ، وهو قول الأصم ثم قال تعالى ﴿ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ والمعنى أن ذلك اللعن كان بسبب أنهم يصرون ويالتون في ذلك المصيان

ثم انه تعالى فسر المصية والاعتداء بقوله

﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ﴾ وللتناهي ههنا معنيان : أحدهما : وهو الذي عليه الجمهور أنه تفاعل من النهى ، أى كانوا لا ينهى بعضهم بعضا ، روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من رضى عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم » والمعنى الثانى فى التناهى : أنه بمعنى الانتهاء . يقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ اللام فى « لبئس » لام القسم ، كأنه قال : أقسم لبئس ما كانوا يفعلون ، وهو ارتكاب المعاصى والمعنون ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فان قيل : الانتهاء عن الشيء بعد أن صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟ قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثانى : لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاؤه وأدواته . الثالث : لا يتناهون عن الإصرار على منكر فعلوه

تَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ «٨٢»

ثم قال تعالى ﴿ ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا ﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الأوثان ، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذكرنا ذلك في قوله تعالى (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما قدمت لهم أنفسهم ﴾ أى بش ما قدموا من العمل لمادهم في دار الآخرة وقوله تعالى ﴿ أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون ﴾ محل «أن» رفع كاقول : بش رجلا زيد ، ورفعه كرفع زيد ، وفي زيد وجهان : الأول : أن يكون مبتدأ ، ويكون «بش» وما عملت فيه خبره ، والثاني : أن يكون خبر مبتدأ محذوف ، كأنه لما قال : بش رجلا قتل ما هو ؟ قال : زيد ، أى هو زيد .

ثم قال تعالى ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوا أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون ﴾ والمعنى : لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل إليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء ، لأن تحريم ذلك متأكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام ، فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تحرير دين موسى عليه السلام ، بل مرادهم الرئاسة والجاه فيسعون في تحصيله بأى طريق قدروا عليه ، فلها وصفهم الله تعالى بالفاسق وقال (ولكن كثيرا منهم فاسقون) وفيه وجه آخر ذكره التفال ، وهو أن يكون المعنى : ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله ويحمدون الله عليه وسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء ، وهذا الوجه حسن ليس في الكلام ما يذهب .

قوله تعالى ﴿ تجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا وتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ، ولذلك جعلهم قرناء للمشركون في شدة العداوة ، بل نه على أنهم أشد في العداوة من المشركون من جهة أنه قدم ذكرهم على ذكر المشركون ، ولعمري أنهم كذلك . وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما يقتله» وذكر الله تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم .

وهنا مسائلتان :

الأولى : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي : المراد به التجاشى وقومه الذين قهروا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين . وقال آخرون : مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان ، فإن قدروا على القتل فذاك ، والا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة ، وأما النصارى فليس منهمم ذلك بل الإيذاء في دينهم حرام ، فهذا هو وجه التفاوت :

(المسألة الثانية) المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم ، واللام في قوله (لتجدن) لام القسم ، والتضمير : قسما إنك تجد اليهود والمشركون أشد الناس عداوة مع المؤمنين ، وقد شرحت لك أن هذا التردد والمصيبة عادة قديمة لهم ، فخرج عاظرك منهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم .

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) وفي الآية مسائلتان :

الأولى : حلة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى (ولتجنهن أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) قهرنهم في الحرص بالمشركون المشركين للبداء ، والحرص مدن الاخلاق الذميمة لأن من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محذور ومنكر يطلب الدنيا ، فلا جرم تشدد عداوته مع كل من نال مالا أوجاها ، وأما النصارى فانهم في أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع ، وكل من كان كذلك فإنه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يضامهم بل يكون لمن العريكة في طلب الحق سهل الاقبياد له ، فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب ، وهو المراد بقوله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون)

وَلَا إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا
مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا تَقُومُ بِاللَّهِ
وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَنَّا نَدُّوهُ
اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾

﴿وهنا دقيقة نافعة﴾ في طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن
النصارى ينازعون في الهيات وفي الثبوت، واليهود لا ينازعون إلا في الثبوت، ولا شك في
أن الأول أغلظ، ثم إن النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في
قلوبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا
إنا نصارى) وأما اليهود مع أن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصمهم الله بزيادة القن
وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا، وذلك ينهك على محبة قوله صلى الله عليه وسلم «حب
الدنيا رأس كل خطيئة»

﴿المسألة الثانية﴾ القس والقسيس اسم لرئيس النصارى، والجمع القسيسون. وقال عروة بن
الزبير: صنعت النصارى الانجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين،
وكان اسمه قسيسا، فمن كان على هديته ودينه فهو قسيس. قال قطرب: القس والقسيس العالم بلفظ
الروم، وهذا بما وقع الوفاق فيه بين اللتين، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب،
وفرسان وفارس. وقال بعضهم: الرهبان واحد، وجمعه رهايين كقربان وقرايين، وأصله من
الرهبه بمعنى المخافة

فان قيل: كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله (ورهبانية ابتدعوها) وقوله عليه الصلاة
والسلام «لا رهبانية في الإسلام»

قلنا: إن ذلك صار مجموعا في مقابلة طريقة اليهود في التساوة والغلظة، ولا يلزم من هذا
أنقدر كونه مجموعا على الإطلاق

ثم قال تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ الضمير في

قوله (سمعوا) يرجع إلى التفسيرين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعنى القرآن إلى الرسول يعنى محمدا عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس: يريد التجاشى وأصحابه، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم، فأخذ التجاشى تينة من الأرض وقال: والله ما زاد على ما قال الله فى الانجيل مثل هذا، وما زالوا ييكون حتى فرغ جعفر من القراءة، وأما قوله (ترى أعينهم تفيض من الدمع) ففيه وجهان: الأول: المراد أن أعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلئ. الاثنا وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه. الثانى: أن يكون المراد المبالغة فى وصفهم بالبكاء لجملت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها

وأما قوله تعالى (عما عرفوا من الحق) أى مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل: أى فرق بين «من» وبين «من» فى قوله (عما عرفوا من الحق) قلنا: الأولى لايتبدأ الغاية، والتقدير: أن فيض الدمع إنما يتبدى من معرفة الحق، وكان من أجله وبسببه، والثانية للتبخيص، يعنى أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكام الله، فكيف لو عرفوا كله

وأما قوله تعالى (يقولون ربنا آتنا) أى بما سمعنا وشهدنا أنه حق (فاكتبنا مع الشاهدين) وفيه وجهان: الأول: يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق، وهو مأخوذ من قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والثانى: أى مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمنى عبادك بأنك لاإله غيرك.

وأما قوله تعالى (وما لنا لاؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين)

ففيه مسألتان:

الأولى: قال صاحب الكشاف: محل (لاؤمن) النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين، كقولك قائما، والراو فى قوله (ونطمع) واو الحال.

فان قيل: فما العامل فى الحال الأولى والثانية.

قلنا: العامل فى الأولى مافى اللام من معنى الفعل، كأنه قيل: أى شئ حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين، وفى الثانى معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الأولى، لأنك لو أزلتها وقلت: وما لنا ونطمع لم يكن كلاما، ويجوز أن يكون (ونطمع) حالا من (لاؤمن) على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يؤحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصبحوا الصالحين، وأن يكون مبطوفا على

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾

قوله (لا تؤمن) على معنى : وما لنا نجتمع بين التلث وبين الطمع في محبة الصالحين .
(المسألة الثانية) تقدير الآية : ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنة ودار رضوانه ، قال تعالى (ليدخلنهم مدخلا يرضونه) إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما .
ثم قال تعالى (فأنابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار غالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم)
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال (فأنابهم الله بما قالوا) وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب .
وأجابوا عنه من وجهين : الأول : أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم فيما قالوا ، وهو المعرفة ، وذلك هو قوله (بما عرفوا من الحق) فلما حصلت المعرفة والأخلاص وكال الإتيان ثم انضاف إليه القول لاجرم كمال الإيمان . الثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله (بما قالوا) يريد بما سألوا ، يعني قولهم (فاكتبنا مع الشاهدين)

(المسألة الثانية) الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبق عذبا في النار ، وبإثباته من وجهين : الأول : أنه تعالى قال (وذلك جزاء المحسنين) وهذا الاحسان لا بد وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله (بما عرفوا من الحق) ومن الإقرار به ، وهو قوله (فأنابهم الله بما قالوا) وإذا كان كذلك ، فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة ، وهذا الإقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب ، وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الإقرار ، فوجب أن يحصل له هذا الثواب ، فلما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالإجماع ، أو يقال : يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب . الثاني : هو أنه تعالى قال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) قوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، أي أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم ، والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه ، فهذا يقتضي تخصيص هذا اليوم بال كفر ، فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للؤمن الفاسق .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)

اعلم أن الله تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها .

(النوع الأول) ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب والذات فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبائع ما أحل الله لكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الطيبات اللذيات التي تشبهها النفوس ، وتميل إليها القلوب ، وفي الآية قولان : الأول : روى أنه صلى الله عليه وسلم وصف يوم القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالحق وأشبع الكلام في الانذار والتحذير ، فزعموا على أن يرضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة ، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل ؛ وأن لا يناموا على القروش ، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسبحوا في الأرض ، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، فقال لم داني لم أؤمر بذلك إن لا تنسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فاني أقوم وأنام وأصوم وأفطر أكل اللحم والدم وآقي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني ، وهذا الكلام ظهر وجهه التظيم بين هذه الآية وبين ما قبلها ، وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا ، وعادتهم الاحتراز عن طبائع الدنيا ولذاتها ، فلما مدحهم أوم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة ، فذكر تعالى خيب هذه الآية إزالة لذلك الوم ، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا بأمورين بذلك .

فان قيل : ما الحكمة في هذا النهي ، فان من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب ، فاذا توسع الإنسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها ، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم ، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستراقه في تحصيلها ، وذلك يمنعه عن الاسترقاق في معرفة الله وفي طاعته ويمتنعه عن طلب سعادات الآخرة ، وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها ، فكذلك كان ذلك الاعراض آم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل ، وحينئذ تنفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاسترقاق في خدمته ، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهى الله تعالى عن الرهبانية ؟

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات وللذات مما يقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ ، وإذا وقع الضعف فيما اختلعت الفكرة وتوشو العقل . ولا شك أن أكل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة

الله تعالى ، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي يبناه لاجرم وقع النهي عنها . والثاني : وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية بمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية ، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعيلة الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية ، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر ، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل ، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع من الضعف والقصور ، وإعسا الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس . الثالث : وهو أن من استوفى اللذات الحسية ، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية ، لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الأضرار عن حصة النفس بالكلية ، فكان الكمال في هذا أتم . الرابع : وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وإقطاع الحرث والنسل . وإما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فإنه يفسد صرامة الدنيا والآخرة ، فكانت هذه الحالة أكمل ، فهذا جملة الكلام في هذا الوجه .

(القول الثاني) في تفسير هذه الآية ما ذكره الفقهاء ، وهو أنه تعالى قال في أول السورة (أو فوا بالعقود) فبين أنه كما لا يجوز استغلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل ، وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى ، وهي البعيرة والسائبة والوصيلة والحام ، وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الانعام ، وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما ، فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحل الله ولا يحلوا ما حرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله (يا أيها الذين آمنوا أو فوا بالعقود)

(المسألة الثانية) قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) يحتمل وجوهاً : أحدها : لا تمتنعوا تحريم ما أحل الله تعالى لكم ، وثانيها : لا تظهروا باللسان تحريم ما أحل الله لكم ، وثالثها : لا تتجنبوا عنها اجتناباً شبيهاً بالاجتناب من المحرمات ، فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ، ورابعها : لا تحرموا على غيركم بالفتوى ، وخامسها : لا تلتزموا بتحريمها بنذر أو يمين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) وسادسها : أن يخطأ المنصوب بالملوك خطأ لا يمكن التمييز ، ويحتد يحرم الكل ، فذلك الخطأ سبب لتحريم ما كان حلالاً ، وكذلك القول فيها إذا خطأ النجس بالطاهر ، والآية محتملة لكل هذه الوجوه ، ولا يمدحها على الكل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا تمتنعوا أن الله لا يحب المعتدين) فيه وجوه : الأول : أنه تعالى

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ٨٨

جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فهي عن الاعتداء ليدخل تحتها النهي عن تحريمها ، والثاني : أنه لما أباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى (ولا تمتدوا) وظهره قوله تعالى (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) الثالث : يعني لما أحل لكم الطيبات فاكثفوا بهذه المحلات ولا تمتدوها الى ما حرم عليكم .

ثم قال تعالى (وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وظلوا) صيغة أمر ، وظاهرها للوجوب لأن المراد منها الإباحة والتحليل . واحتج أصحاب الشافعي به في أن التطوع لا يلزم بالشروع ، وقالوا : ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم ، غاية أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص .

(المسألة الثانية) قوله (حلالا طيبا) يحتمل أن يكون متعلقا بالأكل ، وأن يكون متعلقا بالما قبل ، فليكن الأول يكون التقدير : كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله ، وعلى التقدير الثاني : كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا ، أما على التقدير الأول فانه حجة المعترلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالا ، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الإذن في أكل كل ما رزق الله تعالى وإنما يأذن الله تعالى في أكل الحلال ، فيلزم أن يكون كل ما كان رزقا كان حلالا ، وأما على التقدير الثاني فانه حجة لإصحابنا على أن الرزق قد يكون حراما لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولو لأن الرزق قد لا يكون حلالا . وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة .

(المسألة الثالثة) لم يقل تعالى : كلوا مما رزقكم ، ولكن قال (كلوا مما رزقكم الله) وكلمة «من» للتجسس ، فكانه قال : اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الاسراف كما قال (ولا تسرفوا)

(المسألة الرابعة) «وكلوا مما رزقكم الله» يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد . فانه لو لم يتكفل برزقه لما قل (كلوا مما رزقكم الله) وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه ، فانه أكرم من أن يخلف الوعد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» أما قوله (واتقوا الله) فهو تأكيد للتوصية

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ

بما أمر به ، زاده توكيداً بقوله تعالى (أنتم به مؤمنون) لأن الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به ، وعما نهى عنه .

(النوع الثاني) من الأحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم)

قد ذكرنا أنه تعالى بين في هذا الموضع أنواعاً من الشرائع والأحكام . نرى أن يقال : أى مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقبه ؟ فنقول : قد ذكرنا أن سبب نزول الآية الأولى أن قوماً من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلقوا على ذلك فلما نهام الله تعالى عنها قالوا : يا رسول الله فكيف نصنع بأيماننا أنزل الله هذه الآية واعلم أن الكلام أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فلا وجه للعادة ثم قال تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (عقدتم) بتشديد القاف بغير ألف ، وقرأ حزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (عقدتم) بتخفيف القاف بغير ألف ، وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف . قال الواحدي : يقال عقد فلان اليمين والمهد والحبل عقدًا إذا وكده وأحكمه ، ومثل ذلك أيضا عقد بالتشديد إذا وكده ، ومثله أيضا عاقد بالألف . إذا عرفت هذا فنقول : أما من قرأ بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير ، يقال : عقد زيد يمينه ، وعقدوا أيمانهم ، وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة وقال : التشديد للتكرير مرة بعد مرة ، فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين : الأول : أن بعضهم قال : عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى . الثاني : هب أنها عقيد التكرير كما في قوله (وغلقت الابواب) إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعدها بقلبه ولسانه ، ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقداً ، وأما من قرأ بالألف فانه من المعاملة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة من خفف .

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ
أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

(المسألة الثانية) «دأ» مع الفعل بمنزلة المصدر، والتقدير: ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعديكم
أو بمعاقدتكم الأيمان.

(المسألة الثالثة) في الآية عطف، والتقدير: ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنثتم، لحذف
وقت المراجعة لأنه كان معلوما عندهم أو بنكت ما عقدتم، لحذف المضاف، وأما كيفية استدلال
الشافعي بهذه الآية على أن العين النموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة.

ثم قال تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو
تحرير رقبة)

واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة العين أحد الأمور الثلاثة على التخيير، فإن
يجوزها جميعا فالواجب شيء آخر، وهو الصوم.

وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) معنى الواجب الخير أنه لا يجب عليه الاثنيان بكل واحد من هذه الثلاثة،
ولا يجوز له تركها جميعا، ومتى أتى بأى واحد شاء من هذه الثلاثة، فإنه يخرج عن المهددة، فإذا
اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب الخير، ومن الفقهاء من قال: الواجب لا بعينه، وهذا
الكلام يحمل وجهين: الأول: أن يقال: الواجب عليه أن يدخل في الوجود واحدا من هذه
الثلاثة لا بعينه. وهذا محال في العقول لأن الشيء الذي لا يكون مميّنا في نفسه يكون متمتع الوجود
لذاته، وما كان كذلك فإنه لا يرد بالتكليف، الثاني: أن يقال: الواجب عليه واحد معين في نفسه
وفي علم الله تعالى، إلا أنه مجهول العين عند القائل، وذلك أيضا محال لأن كون ذلك الشيء واجبا
بعينه في علم الله تعالى هو أنه لا يجوز تركه بحال، واجتمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الاثنيان
بغيره، والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال، وتسام الكلام فيه مذكور
في أصول الفقه.

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله نصيب كل مسكين مد، وهو ثلثا من، وهو قول ابن

عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب نصف صاع من الخنطة ، وصاع من غير الخنطة .

حجة الشافعي أنه تعالى لم يذكر في الإطعام إلا قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف ، أو ما كان متوسطا في الشرع ، فإن كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الخنطة إذا جعل دقيقا أو جعل خبزا فإنه يصير قريبا من المن ، وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا ، وإن كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم يرد في الشرع له مقدار إلا في موضع واحد ، وهو ما روى في خبر المنقطر في نهار رمضان أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار ، قال الرجل : ما أجد فاني النبي صلى الله عليه وسلم يعرق فيه خمسة عشر صاعا ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطعم هذا ، وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع ، وهو مد ، ولا يلزم كفارة الحلف لأنها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بإطعام الأهل ، فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر ، وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد .

وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى قال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) والأوسط هو الأعدل والذي ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفي ، فأما الأعدل فيكون بادام ، وهكذا روى عن ابن عباس رحمه الله : مد منه إدامه ، والإدام يبلغ قيمته قيمة مد آخر أو يزيد في الأظف .

أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) يحتمل أن يكون المراد المتوسط في القدر ، فإن الإنسان ربما كان قليل الأكل جدا يكفيه الرغيف الواحد ، وربما كان كثير الأكل فلا يكفيه المتوان ، إلا أن المتوسط الغالب أنه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ، ويحتمل أن يكون المراد المتوسط في القيمة لا يكون غالبا كالسكر ، ولا يكون خسيس الفخ كالنخالة والذرة ، والأوسط هو الخنطة والقمح والزبيب والخبز ، ويحتمل أن يكون المراد الأوسط في الطيب واللذاعة ، ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الأمرين فيقول : يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين : الأول : أن الإدام غير واجب بالإجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ على المتوسط في قدر الطعام . الثاني : أن هذا القدر واجب يقيين ، والباقي مشكوك فيه لأن اللفظ لا دلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : الواجب تملك الطعام . وقال أبو حنيفة رحمه الله :

إذا غدي أو عشي عشرة مساكين جاز .

حجة الشافعي : أن الواجب في هذه الكفارة أحداً لأمور الثلاثة ، إما الاطعام ، أو الكسوة ، أو الاعتاق ، ثم أجمعنا على أن الواجب في الكسوة التملك ، فوجب أن يكون الواجب في الاطعام هو التملك .

حجة أبي حنيفة : أن الآية دلت على أن الواجب هو الاطعام ، والتغذية والتعشية مما لإطعام بدليل قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه) وقال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وإطعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ، ويقال في العرف : فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام إليهم ويمكنهم من أكله . وإذا ثبت أنه أمر بالاطعام وجب أن يكون كافياً .

أجاب الشافعي رحمه الله عنه : أن الواجب إما المد أو الأزيد ، والتغذية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج من المبدأ إلا باليقين والله أعلم .
(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله : لا يجزئ إلا إطعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكيناً واحداً عشرة أيام جاز .

حجة الشافعي رحمه الله : أن مدار هذا الباب على التبذير الذي لا يعقل معناه ، وما كان كذلك فله يجب الاعتماد فيه على مورد النص .

(المسألة الخامسة) الكسوة في اللغة معناها اللباس ، وهو كل ما يكتسب به ، فأما التي تجزئ في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

(المسألة السادسة) المراد بالرقبة الجملة ، وقيل الأصل في هذا المجاز أن الأسير في العرب كان يجمع يده إلى رقبته بجمل ، فإذا أطلق حل ذلك الجبل فسمى الإطلاق من الرقبة فك الرقبة ، ثم جرى ذلك على العتق . ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقيات تجزئ . وقال الشافعي رحمه الله : الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل ، صغيرة كانت أو كبيرة ، ذكراً أو أنثى ، بعد أن تكون مؤمنة ، ولا يجوز إعتاق الكافرة في شيء من الكفارات ، ولا إعتاق المكاتب ، ولا شراء القريب ، وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار .

(المسألة السابعة) لقاتل أن يقول : أي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع أن العتق أفضل لأحواله .

قلنا له وجوه : أحدها : أن المقصود منه التنبيه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لأنها لو وجبت على الترتيب لوجب الهدية بالأغلف ، وثانيها : قدم الاطعام لأنه أسهل

لكون الطعام أعم وجوداً، والمقصود منه التنبه على أنه تعالى يراعى التخفيف والتسهيل في التكليف، وثالثها: أن الاطعام أفضل لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضرر، أما العبد فإنه يجب على مولاه إطعامه وكسوته.

ثم قال تعالى ﴿فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رحمه الله: إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام، وإن لم يكن عنده هذا التقدر جاز له للصيام وعند أبي حنيفة رحمه الله، يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة، فجعل من لازكاة عليه عادماً.

حجة الشافعي رحمه الله، أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوماً ولية لأن ذلك كالأمر المضطر إليه، وقد رأينا في الشرع أنه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجباً، فوجب أن تبقى الآية معمولاً بها في غير هذه الصورة.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله في أصح قولي: أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة.

وقال أبو حنيفة: يجب التتابع.

حجة الشافعي: أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام، والآي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام، فوجب أن يخرج عن العدة.

حجة أبي حنيفة رحمه الله، ما روى في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود: فصوم ثلاثة أيام متتابعات، وقرائهما لا تختلف عن روايتهما

والجواب أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرأنا لنقلت نقلاً متواتراً، إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل، فعلينا أن القراءة الشاذة مردودة، فلا تصلح لأن تكون حجة. وأيضاً نقل في قراءة أبي بن كعب أنه قرأ (فعدة من أيام أخر متتابعات) مع أن التابع هناك ما كان شرطاً، وأجابوا عنه بأنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له على أيام من رمضان أفأقضيتها متفرقات؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان عليك دين قضيت الدرهم فالدرهم أما كان يحزبك قال بلى، قال

قافة أحق أن يفرو وأن يصفح»

قلنا : فهذا الحديث وإن وقع جواباً عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام ، وتعليقه عام في جميع الصيامات ، وقد ثبت في الأصول أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق هنا أيضاً

(المسألة الثالثة) من صام ستة أيام عن يمينين أجرأه سواء عين إحدى الثلاثين لأحدى اليمينين أولاً والدليل عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه ، وقد أتى بها ، فوجب أن يخرج عن الصدة .

ثم قال تعالى (ذلك كفارة إيمانكم إذا حلقتن) قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من العلم والكسوة وتحرير الرقة ، أي ذلك المذكور كفارة إيمانكم إذا حلقتن وحنتن لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف ، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوماً ، كما قال (فن كان منكم مريضاً أو على سفر فصد من أي أيام أخر) أي فأفطر .

احتج الشافعي : بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال : الآية دللت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف ، فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين ، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة . قال : وقوله (إذا حلقتن) فيه دققة وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز ، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فإنه يجوز .

ثم قال تعالى (واحفظوا إيمانكم) وفيه وجهان : الأول : المراد منه قللوا الإيمان ولا تكثروا منها قال كثير :

قليل الآلا يا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآلية برت

فدل قوله «وإن سبقت منه الآلية» على أن قوله «حافظ ليمينه» وصف منه له بأنه لا يحلف . الثاني : واحفظوا إيمانكم إذا حلقتن عن الحنث ثلاثاً تحتاجوا إلى التكفير ، واللفظ محتمل للوجين ، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصاً بقوله عليه السلام «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه»

ثم قال تعالى (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون) والمعنى ظاهر ، والكلام في لفظ لعل تقدم مراراً .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ٩٠

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

اعلم أن هذا هو التورع الثالث من الأحكام المذكورة في هذا الموضع ، ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الى قوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر لاجرم أنه تعالى بين أنهما غير داخلين في المحلات ، بل في المحرمات .

واعلم أننا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام في أول هذه السورة عند قوله (وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام) فن أراد الاستقسام فضليه بهذه المواضع .

وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان : الأول : سميت الخمر خمراً لأنها غمرت العقل ، أى خالطته فسترته ، والثاني : قال ابن الأعرابي : تركت فاختمرت ، أى تغير ريحها ، والميسر هو قارم في الجزور ، والأنصاب هى ألحيتهم التى نصبوها يعبونها ، والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر . واعلم أنه تعالى وصف هذه الأقسام الأربعة بوصفين : الأول : قوله (رجس) والرجس فى اللغة كل ما استقذر من عمل . يقال : رجس الرجل رجساً ورجس إذا عمل عملاً قبيحاً ، وأصله من الرجس بفتح الراء ، وهو شدة الصوت . يقال : سحاب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذى يكون قوى الدرجة كامل الرتبة فى القبح .

(الوصف الثانى) قوله (من عمل الشيطان) وهذا أيضاً مكمل لكونه رجساً لأن الشيطان نجس خبيث لأنه كافر والكافر نجس لقوله (إنما المشركون نجس) والحديث لا يدعو إلا إلى الخيثة لقوله (الحيثيات للخيئين) وأيضاً كل ما أضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة فى كمال قبحه . قال تعالى (فذكره موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان) ثم انه تعالى لما وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال (فاجتنبوه) أى كونوا جانباً منه ، والماء عائدة إلى ماذا فيه وجهان : الأول : أنها عائدة إلى الرجس ، والرجس واقع على الأربعة المذكورة . فكان الأمر

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْمَيْسِرِ
وَيَصُدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

بالاجتناب متاولا للكل . الثاني : أنها عائدة إلى المضاف المحذوف ، كأنه قيل : إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك ، ولذلك قال (رجس من عمل الشيطان) واعلم أنه تعالى لما أمر باجتناب هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة : فالأول : ما يتعلق بالدنيا وهو قوله .

(إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر)

واعلم أنا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا في الخمر ثم في الميسر :

أما الخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر إنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برقتها ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم ، فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك في الأغلب ينقلب إلى الضد لأن الخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل ، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الاصحاب ، وتلك المنازعة ربما أدت إلى الضرب والقتل والمشافة بالقبح ، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء ، فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة ، وبالأخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء .

وأما الميسر ففيه بآزاء التوسعة على المحتاجين الاحجاف بأرباب الاموال ، لأن من صار مغلوبا في القمار مرة داه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبق له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ، ولا شك أنه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من أعدى الاعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سيان عظيمان في إثارة العداوة والبغضاء بين الناس ، ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تقضي إلى أحوال مذمومة من المهرج والمرج والفتن ، وكل ذلك مضاد لمصالح العالم .

فان قيل : لم جمع الخمر والميسر مع الانصباب والأزلام ثم أفردهما في آخر الآية .

قلنا : لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال (يأأيها الذين آمنوا) إنما الخمر والميسر والمقصود نهيم عن الخمر والميسر وإظهار أن هذه الأربعة متقاربة في القبح والمفسدة ،

فلما كان المقصود من هذه الآية النهي عن الخمر والميسر وإنما ضم الانصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيداً لتجح الخمر والميسر، لا جرم أفردهما في آخر الآية بالذكر.

(أما النوع الثاني) من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر: المفاسد المتعلقة بالدين، وهو قوله تعالى (ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) فقول: إما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر، لأن شرب الخمر يورث العرب واللذة الجسدية، والنفس إذا استغرقت في اللذات الجسدية غفلت عن ذكر الله تعالى، وإما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك، لأنه إن كان غالباً صار استغراقه في لذة الغلبة مانعاً من أن يخطريه شيء سواه، ولا شك أن هذه الحالة مما تصدعن ذكر الله وعن الصلاة.

فان قيل: الآية صريحة في أن علة تحريم الخمر هي هذه المعاني، ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلًا وهذا يقدر في صحة هذا التعليل:

قلنا: هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة.

ولما بين تعالى اشتغال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين.

قال تعالى (فهل أتم متبون) بوى أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأتم سكرى) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اللهم بين لنا في الخمر بيناً شافياً، فلما نزلت هذه الآية. قال عمر: اتيننا يارب.

واعلم أن هذا وإن كان استقهما في الظاهر إلا أن المزداد منه هو النهي في الحقيقة، وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قبحها للمخاطب، فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب إلا على الإقرار بالترك، فكانه قيل له: أتعلم بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله (فهل أتم متبون) جارياً مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقروناً باقرار المكلف بوجوب الانتهاء.

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه: أحدها: تصدير الجملة بآتم، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر، فكانه تعالى قال: لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة وثانها: أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأوثان، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «شارب الخمر كصاب الوثن» وثالثها: أنه تعالى أمر بالاجتناب، وظاهر الأمر الوجوب، ورابعها: أنه قال (لعلكم تفلحون) جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلا حاكم إلا ارتكاب خيبة، وغامسها: أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين، وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلُوا أَمَّا عَلَى
رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾

وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وسادسها : قوله (فعل أتم متنون) وهو من أبلغ ما انتهى به كانه قيل : قد تلى عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والقبائح فعل أتم متنون مع هذه الصوارف ؟ أم أتم على ما كنتم عليه حين لم توضعوا بهذه المواظ . وسابعها : أنه تعالى قال بعد ذلك .

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) فظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر ، وقوله (واحذروا) أى احذروا عن مخالفتها في هذه التكليف . وثامنها : قوله

(فإن توليتم فاعلوا أتما على رسولنا البلاغ المبين) وهذا تهديد عظيم ووعد شديد في حق من عايف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله ، وبيانه ، يعني أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانتذار ، فأما ما وراء ذلك من عقاب من عايف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك إلى الله تعالى ، ولا شك أنه تهديد شديد ، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر .

واعلم أن من أنصف وترك الاعتصاف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله (أما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) قال بعده (فعل أتم متنون) فرب انتهى عن شرب الخمر على كون الخمر مشتقة على تلك المفاسد ، ومن المعلوم في بداهة العقول أن تلك المفاسد إنما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بأن علة قوله (فعل أتم متنون) هي كون الخمر مؤثرا في الاسكار ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام ، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وقع مصرا على قوله فليس لعناده علاج ، والله أعلم

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا
وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾

قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا
و عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين)
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة : ان اخواننا كانوا قد
شربوا الخمر يوم أحد ثم قتلوا فكيف حالم ، فنزلت هذه الآية والمعنى : لا إثم عليهم في ذلك
لأنهم شربوها حال ما كانت محلة ، وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس
إلى الكعبة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى أنكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه
بأمرى فلا أضيع ذلك ، كما قال (فاستجاب لهم ربهم أى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى)
(المسألة الثانية) الطعام في الأغلب من اللذة خلاف الشراب ، فكذلك يجب أن يكون العلم
خلاف الشرب ، الا أن اسم الطعام قد يقع على المشروبات ، كما قال تعالى (ومن لم يطمعه فانه
مق) وعلى هذا يجوز أن يكون قوله (جناح فيما طعموا) أى شربوا الخمر ، ويجوز أن يكون معنى
العلم راجعا إلى التلذذ بما يؤكل ويشرب ، وقد تقول العرب : تعلم تعلم أى ذق حتى تشتهي
وإذا كان معنى الكلمة راجعا إلى الذوق صلح للأكل والمشروب معا

(المسألة الثالثة) زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقفة
العداوة والبغضاء ومادة عن ذكر الله وعن الصلاة ، بين في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم
يحصل معه شيء من تلك المقاسد ، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى ، والاحسان إلى
الخلق . قالوا : ولا يمكن جملة على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنهم كانوا المراد بذلك
قتال : ما كان جناح على الذين طعموا ، كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال (وما كان الله ليضيع
إيمانكم) ولكتم لم يقل ذلك ، بل قال (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح) إلى قوله (إذا
ما اتقوا وآمنوا) ولا شك أن إذا المستقبل لا للماضي

واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة ، وقولهم : ان كلمة إذا للمستقبل لا للماضي بخوابه ما روي أبو بكر الاصم : أنه لما نزل تحريم الخمر ، قال أبو بكر : يا رسول الله كيف ياخواتنا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعّلوا القمار وكيف بالفائتين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ، فأُنزل الله هذه الآيات ، وعلى هذا التقدير فالخمر قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الفائتين الذين لم يلغهم هذا النص .

(المسألة الرابعة) أنه تعالى شرط لنفي الجناح حصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه : الأول : قال الأكثرون : الأول : عمل الاتقاء ، والثاني : دوام الاتقاء والثبات عليه ، والثالث : انتهاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه .

(القول الثاني) أن الأول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية : والثاني : اتقاء الخمر والميسر وما في هذا الآية . والثالث : اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم : القول الثالث : اتقاء الكفر ثم الكبر ثم الصنائر : القول الرابع : ما ذكره القفال رحمه الله تعالى قال : التقوى الأولى عبارة عن الاتقاء من التدحس في حمة النسخ وذلك لأن اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فأوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد أن كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الايمان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثانية ثم يضم إلى هذه التقوى الاحسان إلى الخلق .

(والقول الخامس) أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى . فان قيل : لم شرط ؟ رفع الجناح عن تناول المعلومات بشرط الايمان والتقوى مع أن المعلوم أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فإنه لا جناح عليه في ذلك التناول ، بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى ، إلا أن ذلك لا يتعلق بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز .

قلنا : ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة تمام عليهم وحدا لا حواهم في الايمان والتقوى والاحسان ، ومثاله أن يقال لك : هل على زيد فيها فعل جناح ، وقد علمت أن ذلك الأمر مباح فتقول : ليس على أحد جناح في المباح إذا اتقى المحارم . وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا ان يتق مؤمنا محسنا فإنه غير مؤاخذ بما فعل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ شَيْئًا مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ
لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤

ثم قال تعالى ﴿ والله يحب المحسنين ﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الاحسان شرطاً في نفي الجناح بين أن تأثير الاحسان ليس في نفي الجناح قطع ، بل وفي أن يحبه الله ، ولأنك أن هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات ، وقد تقدم تفسير عجة الله تعالى لعباده

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام ، ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الحرم والميسر عن ذلك ، فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحلات ، وبين دخوله في المحرمات
وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) اللام في قوله (ليلونكم الله) لام القسم ، لأن اللام والنون قد يكونان جواباً للقسم ، وإذا ترك القسم جيء بهما دليلاً على القسم

(المسألة الثانية) الواو في قوله (ليلونكم) مفتوحة لاتقاء الساكنين

(المسألة الثالثة) ليلونكم أي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أي ليعاملنكم معاملة المختبر

(المسألة الرابعة) قال مقاتل بن حيان : ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون طام الحديدية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحا لهم ، فيقتلون على أخذها بالأيدي ، وصيدها بالرماح ، وما رأوا مثل ذلك قط ، فهام الله ضاً ابتلاء . قال الواحدي : الذي تناله الأيدي من الصيد ، الفراخ والبيض وصفار الوحش ، والذي تناله الرماح الكبار ، وقال بعضهم : هذا غير جائز ، لأن الصيد اسم للوحش المنتفع دون ما لم ينتفع

(المسألة الخامسة) معنى التقليل والتصغير في قوله (بشيء من الصيد) أي يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعباً شاقاً ، كالا ابتلاء يذلل الأرواح والأموال ، وإنما هو ابتلاء سهل ، فإن الله تعالى امتحن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني إسرائيل بصيد البحر ، وهو صيد السمك

(المسألة السادسة) من في قوله (من الصيد) للتبعض من وجهين : أحدهما : المراد صيد البر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا
جَزَاءُ مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغُلَبَةِ أَوْ
كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا
سَلَفٌ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٩٥»

دون البحر . والثاني : صيد الاحرام دون صيد الاحلال ، وقال الزجاج : يشمل أن تكون للثنين
كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان)

(المسألة السابعة) أراد بالصيد المفعول ، بدليل قوله تعالى (تاله أيديكم ورماحكم) والصيد
إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا ، وإنما يوصف بفيل اليد والرماح ما كان عينا
ثم قال تعالى (ليعلم الله من يخافه بالغيب) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن هذا مجاز لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلوا في معناه قليل فاعلمكم
معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف
والتقدير : ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب .

(المسألة الثانية) قوله بالغيب فيه وجهان : الأول : من يخافه حال إيمانه بالغيب كما ذكر
ذلك في أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب . الثاني : من يخاف بالغيبيات يخافه باخلاص وتحقيق
ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا
آمنوا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم .

(المسألة الثالثة) الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا
عن رؤيته ومثل هذا قوله (من خشى الرحمن بالغيب . ويخشون ربهم بالغيب) وأما معنى الغيب
قد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب .

ثم قال تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) والمراد عذاب الآخرة والتعزير في
الدنيا قال ابن عباس : هذا العذاب هو أن يضرب بعنقه ويظهره ضربا وجمعا ويذبح ثيابه . قال القفال :
وهذا جائز لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانين عذابا يقال (وليشهد عذابهما
طائفة) وقال (فعلمين نصف ماعلى المحسنات من العذاب) وقال حاكيا عن سليمان في المهدد :
لا عذبه عذابا شديدا .

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المراد بالصيد قولان : الأول ، أنه الذي توحش سواء كان مأكولاً أو لم يكن ، فكل هذا المحرم إذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجلوز به قيمة شاة ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال زفر : يجب بالناس ما بلغ .

(والقول الثاني) أن الصيد هو ما يؤكل لحمه ، فكل هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع ، وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي رحمه الله القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أن الذي يحرم أكله ليس بصيد ، فوجب أن لا يضمن ، إنما قلنا إنه ليس بصيد لأن الصيد ما يحل أكله لقوله تعالى يمد هذه الآية (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم والسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمنتم حرماً) فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية ، وحل صيد البر غارح وقت الاحرام ، ثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله ، فوجب أن لا يكون صيداً ، وإذا ثبت أنه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضموناً ، لأن الأصل عدم الضمان ، تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية ، ففيها ليس بصيد على وفق الأصل ، وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «خمس فواسق لا جناح على المحرم أن يقتلن في الحل والحرم التراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور» وفي رواية أخرى : والسبع الضاري ، والاستدلال به من وجوه : أحدها : أن قوله : والسبع الضاري نص في المسألة ، وثانيها : أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكى بحل قتلها ، والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم مطلقاً بذلك الوصف ، وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها ، ولا معنى لكونها فواسق إلا كونها مؤذية ، وصفة الإيذاء في السباع أقوى فوجب جواز قتلها ، وثالثها : أن الشارع خصها باباحة القتل ، وإنما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الإيذاء ، وصفة الإيذاء في السباع أتم ، فوجب القول بجواز قتلها . وإذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الأول .

حجة أبي حنيفة رحمه الله : أن السبع صيد فيدخل تحت قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرمة) وإنما قلنا إنه صيد لقول الشاعر :

ليث ترقى رية فاصطيدا

ولقول علي عليه السلام :

صيد الملوك أرايب وثعالب وإذا ركبت فصيدى الأبطال

والجواب : قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد ، وذلك لا يعارضه شعر مجهول ، وأما شعر علي عليه السلام فغير وارد ، لأن عندنا التعليل حلال .

(المسألة الثانية) حرم جمع حرام، وفيه ثلاثة أقوال: الأول: قيل حرم أي يحرمون بالجمع، وقيل: وقد دخلتم الحرم، وقيل: هما مرادان بالآية، وهل يدخل فيه الحرم بالعمرة فيه خلاف.

(المسألة الثالثة) قوله (لا تقتلوا) يفيد المنع من القتل ابتداء، والمنع منه كسبيا، فليس له أن يمرض إلى الصيد مادام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيدا للخل أو صيد الحرم، وأما الحلال فله أن يتصيد في الخل وليس له أن يتصيد في الحرم، وإذا قلنا وأتم حرم يتناول الأمرين أحق من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الأحكام.

ثم قال تعالى (ومن قتله منكم متعمدا لجزاء مثل ما قتل من النعم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزة والكسائي لجزاء بالتوین، ومثل بالرفع والمضى فعليه جزاء عمال للقتول من الصيد فتل مرفوع لأنه صفة لقوله (لجزاء) قاله ولا ينبغي إضاعة جزاء إلى المثل، ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل، في الحقيقة إنما عليه جزاء المقتول لا لجزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله تعالى (من النعم) يجوز أن يكون صفة للكرة التي هي جزاء، والمضى لجزاء من النعم مثل ما قتل، وأما سائر القراء فهم قرؤا لجزاء مثل على إضاعة الجزاء إلى المثل وقالوا: إنه وإن كان الواجب عليه جزاء المقتول لا لجزاء مثله فانهم يقولون: أنا أكرم مثلك يريسون أنا أكرمك وظنيره قوله (ليس كمثل شيء) والتقدير: ليس هو كشيء، وقال (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات) والتقدير: كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو أن يكون المضى لجزاء مثل ما قتل من النعم كقولك غاتم فضة أي غاتم من فضة.

(المسألة الثانية) قال سميدين جبير: المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء: يلزمه الضمان سواء قتل عمدا أو خطأ حجة داود أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا) مذكور في معرض الشرط، وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب للجزاء عند فقدان العمدية قال: والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر الآية (ومن عاد فينتقم الله منه) والانتقام إنما يكون في الممدون الخطأ وقوله (ومن عاد) المراد منه ومن عاد إلى ما تقدم ذكره، وهذا يقتضي أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) ولما كان ذلك حراما بالأحرار صار فعله عظورا بالأحرار فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يقبل ذلك بكونه خطأ أو عمدا فكذا ههنا وأيضا

يجتنبون بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتله المحرم ، وقول الصحابة في الظبي شاة ، وليس فيه ذكر العمد .

أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد . وقول الصحابي والقياس .
(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول ، إلا أنهم اختلفوا في المثل ، فقال الشافعي ومحمد بن الحسن : الصيد ضربان : منه ما لم يمتل ، ومنه ما لم يمتل له ، فإله مثل يضمن بمثله من النعم ، وما لا مثل له يضمن بالقيمة . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المثل الواجب هو القيمة .

وحجة الشافعي : القرآن ، والخبر ، والاجماع ، والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا لجزاء مثل ما قتل من النعم) والاستدلال به من وجوه أربعة : الأول : أن جماعه من القراء قرؤوا (لجزاء) بالتثنية ، ومعناه : لجزاء من النعم مما قتل ، فن قال إنه مشبه في القيمة فقد خالف النص ، وثانها : أن قوما آخرين قرؤوا (لجزاء مثل ما قتل) بالاضافة ، والتقدير : لجزاء ما قتل من النعم ، أى لجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم ، فن لم يوجه فقد خالف النص ، وثالثها : قراءة ابن مسعود (لجزأه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح فيما قتله ، ورابعها : أن قوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة) صريح في أن ذلك الجزاء الذى يحكم به ذوا عدل منهم ، يجب أن يكون هدياً بالغ الكعبة .
فان قيل : انه يشرى بتلك القيمة هذا الهدى .

قلنا : النص صريح في أن ذلك الشيء الذى يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هدياً وأتم قولون : الواجب هو القيمة ، ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هدياً يهدى إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل ، فكان ذلك على خلاف النص ، وأما الخبر : فإروى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع ، أصيد هو ؟ فقال نعم ، وفيه كبش اذا أخذه المحرم ، وهذا نص صريح . وأما الاجماع : فهو أن الشافعي رحمه الله قال : تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى : أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم ، لحكموا في النعامة بيده ، وفي حمار الوحش ببقرة ، وفي الضبع بكبش ، وفي النزال بمنز ، وفي الظبي بشاة ، وفي الأرنب بجفرة ، وفي رواية بناتق ، وفي الضب بسخنة ، وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا إلى أقرب الاشياء شها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسمار والظبي هو النزال الكبير الذكر والنزال هو

الاثني واليبيع هو الفأرة الكبيرة تكون في الصحراء، والجفرة الاثني من أولاد المزمز إذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والناق الاثني من أولاد المزمز إذا قويت قبل تمام الحول . وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جزاء المالك ولا شك أن المائة كلها كانت أتم كان الجزاء أتم فكان الإيجاب أولى . حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى : لا نزاع أن الصيد المقتول إذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) هو القيمة في هذه الصورة ، فوجب أن يصكون في سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد .

والجواب : أن حقيقة المائة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المائة فوجب رعايتها بأقصى الامكان فان أمكنك رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة .

(المسألة الرابعة) جماعة عزمون قتلوا صيدا . قال الشافعي رحمه الله : لا يجب عليهم الاجزاء واحدا ، وهو قول أحد واسمعي ، وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله : يجب على كل واحد منهم جزاء واحد . حجة الشافعي رحمه الله : أن الآية دلت على وجوب المثل ، ومثل الواحد واحد وأؤكد هذا بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال بمثل قولنا : حجة أبي حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل ، بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيدا قتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة ، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا ، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى (ومن قتل منكم متعمدا فجزاء) مثل ما قتل من النعم) لقوله (ومن قتل منكم متعمدا) صيغة عموم فيتناول كل القاتلين . أجاب الشافعي رحمه الله : بأن القتل شيء واحد فينتج حصوله بتهمة أكثر من فاعل واحد فإذا اجتمعوا حصل مجموع أفعالهم قتل واحد وإذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التبدد وكذا القول في إيجاب الكفارات المتعددة .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : المحرم إذا دل غيره على صيد ، قتلته المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يضمن حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية ، وكذلك الدلالة على مال المسلم . حجة أبي حنيفة رحمه الله . أنه سئل صر عن هذه

المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فأجما على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال ، أجاب الشافعي رحمه الله : بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : ان جرح غليظاً فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة ، وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل ، وقال المزني عليه شاة . حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل ، فإذا لم يوجد القتل : وجب أن لا يجب الجزاء البتة ، وجوابه أن المعلق على القتل ، وجوب مثل المقتول ، وعندنا أن هذا لا يجب عند عدم القتل : فسقط قوله .

(المسألة السابعة) إذا رمى من الخل : والصيد في الخل ، فر في السهم طائفة من الحرم ، قال الشافعي رحمه الله : يحرّم وعليه الجزاء ، وقال أبو حنيفة : لا يحرّم . حجة الشافعي : أن سبب الذبح مركب من أجزاء ، بعضها مباح وبعضها محرم ، وهو المرور في الحرم ، وما اجتمع الحرم والحلال الا وغلّب الحرام الحلال ، لاسيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة . وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه : أن قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهى له عن الاصطياد حال كونه في الحرم ، فلما يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لا تحصل الحرمة .

(المسألة الثامنة) الحلال إذا اصطاد صيداً وأدخله الحرم لزمه الإرسال وإن ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال الشافعي رحمه الله يمل ، وليس عليه ضمان . حجة الشافعي : قوله تعالى (أحلّت لكم بيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم خير على الصيد وأنتم حرم) وحجة أبي حنيفة قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهى عن قتل الصيد حال كونه محرماً ، وهذا يقتضون الصيد الذي اصطاده في الخل ، والذي اصطاده في الحرم .

(المسألة التاسعة) إذا قتل المحرم صيداً وأدى جزاءه ، ثم قتل صيداً آخر لزمه جزاء آخر ، وقال داود : لا يجب حجة الجمهور : أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً لجزاء مثل ما قتل من النعم) ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل ، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرار العلة . فان قيل : إذا قال الرجل لنسائه ، من دخل منكن الدار فهي طالق ، فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد .

قلنا : الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء ، فيلزم تكرار الحكم عند تكرار العلة . أما هنا : دخول الدار شرط لوقوع الطلاق ، فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرار الشرط . حجة داود : قوله تعالى (ومن عاد فيقتّم الله منه) جعل جزاء المائد الانتقام لا الكفارة .

(المسألة العاشرة) قال الشافعي رحمه الله : إذا أصاب صيداً أعور أو مكسور اليد أو الرجل فداء بمنته ، والصحيح أحب إلى ، وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ، وفدى الذكر بالذكر ، والأنثى بالأنثى ، والأولى أن لا يغير ، لأن نص القرآن لإيجاب المثل ، والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث أنها تلد ، فالذكر أفضل من الأنثى لأن له أطيب وصورة أحسن .

ثم قال تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أي من أهل مملكتكم ودينكم فتيان عدلان فينظران إلى أشبه الأشياء به من النعم فيحكيان به ، واحتج بمن نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة ، قال : التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد ، وأما الخلق والصورة ، فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد .

وجوابه : أن رجوع المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة ، فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف ، والذي يدل على صحة ما ذكرنا ، أنه قال سيمون بن مهران : جاء أعرابي إلى أبي بكر رضي الله عنه ، فقال : إني أصبت من الصيد كذا وكذا ، فسأل أبو بكر رضي الله عنه أي ابن كعب ، فقال الأعرابي : أيتك أسألك ، وأنت تسأل غيرك ، فقال أبو بكر رضي الله عنه وما أنكرت من ذلك ، قال الله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي ، فإذا اتفقتا على شيء أمرناك به ، وعن قبيصة بن جابر : أنه حين كان محرماً ضرب ظلياً فأت ، فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وكان يجنبه عبد الرحمن بن عوف ، فقال عمر لعبد الرحمن : ماترى ؟ قال : عليه شاة . قال : وأنا أرى ذلك ، فقال : اذهب فأهد شاة . قال قبيصة : فخرجت إلى صاحبي وقت له أن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأله غيره . قال : فاجأني عمر وعلائي بالردة ، وقال : أختل في الحرم وتسفح الحكم ، قال الله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) فأنا عمر ، وهذا عبد الرحمن بن عوف

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : الذي له مثل ضربان فاحسبته فيه الصحابة يحكم لا يعدل عنه إلى غيره ، لأنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل ، ومالم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين ، فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شهاً به يوجبه وقال مالك : يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة ، وفيما لم تحكم به . حجة الشافعي رحمه الله . الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل ، فإذا حكم به اثنان من الصحابة ، فقد دخل تحت الآية ، ثم ذاك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : يجوز أن يكون القتال أحد العدلين إذا كان أخطأ

فيه ، فإن تعدد لا يجوز ، لأنه يفسق به ، وقال مالك : لا يجوز كما في تقويم المتلفات . حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل ، وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلاً ، فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل ، وأيضاً روى أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظليماً ، فسأل عمر عنه ، فقال عمر : احكم ، فقال : أنت عدل يا أمير المؤمنين فأحكم ، فقال عمر رضى الله عنه : إنما أمرتك أن تحكم . وما أمرتك أن تركني ، فقال : أرى فيه جدياً جمع الماء والشجر ، فقال : افعل ما ترى ، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا : يجوز أن يكونا قاتلين

(المسألة الرابعة) لو حكم عدلان بمثل ، وحكم عدلان آخران بمثل آخر . فيموجهان : أحدهما : يتخير ، والثاني : يأخذ بالأغلظ

(المسألة الخامسة) قال بعض مثني القياس : دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز لأنه تعالى فرض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة . منها : الاجتهاد في القبة ، ومنها : العمل بشهادة الشاهدين ومنها : العمل بتقويم المقيمين في قيم المتلفات وأروش الجنائيات ، ومنها : العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل المصيد المقتول ، كما في هذه الآية ، ومنها : عمل المأمي بالفتوى ، ومنها : العمل بالظن في مصالح الدنيا . إلا أننا نقول : إن ادعيتم أن تشبه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بدية العقل ، وإن سلمت المغالرة لم يلزم ، من كون الظن حجة في تلك الصور ، كونه حجة في مسألة القياس ، إلا إذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي إثبات القياس بالقياس ، وهو باطل . وأيضاً فالفرق ظاهر بين البابين ، لأن في جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة . وأما الحكم الثابت بالقياس فإنه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر . وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر ، فظهر الفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية وجهان : الأول : أن المعنى يحكان به هدياً يساق إلى الكعبة فينحر هناك ، وهذا يؤيد قول من أوجب المثل من طريق الحلقة لأنه تعالى لم يقل يحكان به شيئاً يشترى به هدياً وإنما قال يحكان به هدياً وهذا صريح في أنها يحكان بالهدى لا غير . الثاني : أن يكون المعنى يحكان به شيئاً يشترى به ما يكون هدياً ، وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ ، والحق هو الأول . وقوله هدياً نصب على الحال من

الكتانية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بنية فالضمير في قوله به عائد إلى المثل والهدى حال منه ، وعند التفطن لذين الاعتبارين فن الذي يرتاب في أن الواجب هو المثل من طريق الحلقة واقه أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (بالغ الكعبة) صفة لقوله (هديا) لأن إضافته غير حقيقية ، تقديره بالغ الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفا ومثله عارض عطرنا .

(المسألة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعا ، والعرب تسمى كل بيت مربع كعبة والكعبة إنما أريد بها كل الحرم لأن الذبح والنحر لا يقمان في الكعبة ولا عند ملازقها ونظير هذه الآية قوله (ثم محلها إلى البيت العتيق)

(المسألة الرابعة) معنى بلوغه الكعبة ، أن يذبح بالحرم فأن دفع مثل الصيد المقتول إلى الفقراء حيا لم يجوز بل يجب عليه ذبحه في الحرم ، وإذا ذبحه في الحرم قال الشافعي رحمه الله : يجب عليه أن يتصدق به في الحرم أيضا . وقال أبو حنيفة رحمه الله : له أن يتصدق به حيث شاء ، وسلم الشافعي أن له أن يصوم حيث شاء ، لأنه لا منفعة فيه لمساكين الحرم .

حجة الشافعي : أن نفس الذبح لإلام ، فلا يجوز أن يكون قرية ، بل القرية هي إيصال اللحم إلى الفقراء ، قوله (هديا بالغ الكعبة) يوجب إيصال تلك الهدية إلى أهل الحرم والكعبة . وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أنها لما وصلت إلى الكعبة فقد صارت هديا بالغ الكعبة ، فوجب أن يخرج عن الهدية .

ثم قال تعالى (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر أو كفارة طعام على إضافة الكفارة إلى الطعام ، والباقون أو كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين ، أما وجه القراءة الأولى : فهي أنه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء : الهدى ، والصيام ، والطعام ، حسنت الإضافة ، فكانت قيل (كفارة طعام) لا كفارة هدى ، ولا كفارة صيام ، فاستقامت الإضافة لتكون الكفارة من هذه الأشياء ، ، وأما وجه قراءة من قرأ (أو كفارة) بالتنوين ، فهو أنه عطف على قوله لجزاء وطعام مساكين عطف بيان ، لأن الطعام هو الكفارة ولم تنصف الكفارة إلى الطعام ، لأن الكفارة ليست للطعام ، وإنما الكفارة لقتل الصيد .

(المسألة الثانية) قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله : كلة أو في هذه الآية للتخيير ، وقال أحمد : وزفرانها لترتيب .

حجة الأولين أن كلمة «أو» في أصل اللغة للتخيير، والقول بأنها للترتيب ترك الظاهر.
حجة الباقيين: أن كلمة «أو» قد تجيء لالمعنى للتخيير، كما في قوله تعالى (أَنْ يَتْلُوا أَوْ يُصَلُّوا
أَوْ يَتَمَتَّعُوا) فإن المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة
معينة، ثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب، فنقول: والدليل دل على أن المراد هو الترتيب، لأن
الواجب هنا شرع على سبيل التغليب بدليل قوله (ليتوق وبال أمره) ومن عاد فينتقم الله منه
والتخيير يتنافى مع التغليب.

والجواب: أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام، فالتخيير لا يقدر في القدر
الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل.

(المسألة الثالثة) إذا قتل صيداً له مثل قال الشافعي رحمه الله: هو غير بين ثلاثة أشياء:
إن شاء أخرج المثل، وإن شاء قوم المثل بدراهم، ويشتري بها طعاماً ويتصدق به، وإن شاء صام،
وأما الصيد الذي لا مثل له، فهو غير فيه بين شيئين، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك
الدراهم طعاماً ويتصدق به، وبين أن يصوم، فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل إنما يشتري الطعام
بقيمة مثله. وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله: إنما يشتري الطعام بقيمته، حجة الشافعي أن
المثل من التمتع هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام، وأيضاً تقوم
مثل الصيد أدخل في الضبط من تقوم نفس الصيد، وحجة أبي حنيفة رحمه الله: أن مثل المتلف
إذا وجب اعتبر بالمثل لا بغيره ما أمكن، والطعام إنما وجب مثلاً للتعاقب فوجب أن يقدر به
(المسألة الرابعة) اختلفوا في موضع التقوم: فقال أكثر الفقهاء: إنما يقوم في المكان
الذي قتل الصيد فيه. وقال الشعبي: يقوم بمكة بشمن مكة لأنه يكفر بها.

(المسألة الخامسة) قال القراء: العدل ما عادل الشيء من غير جنسه، والعدل المثل، تقول
عدنى عدل غلامك أو شاتك إذا كان عندك غلام يعدل غلاماً أو شاة تعدل شاة، أما إذا أردت
قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل. وقال أبو الهيثم: العدل المثل، والعدل القيمة،
والعدل اسم محل معدول بحمل آخر مسوى به، والعدل تقومك الشيء بالشيء من غير جنسه.
وقال الزجاج وابن الأعرابي: العدل والعدل سواء وقوله صياماً نصب على التمييز، كما تقول عدنى
رطلان عدلاً، واملأ بيتاً، والأصل فيه إدخال حرف من فيه، فإن لم يذكر نصبت. تقول:
رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام.

(المسألة السادسة) منعب الشافعي رضي الله عنه: أنه يصوم لكل مد يوماً وهو قول طلال

ومذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه يصوم لكل نصف صاع يوما، والأصل في منم المسألة أنهما توافقا على أن الصوم بمقدار طعام يوم، إلا أن طعام اليوم عند الشافعي مقدار بلد، وعند أبي حنيفة رحمه الله مقدار نصف صاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين.

(المسألة السابعة) زعم جمهور الفقهاء أن الخيار في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى قاتل الصيد .. وقال محمد بن الحسن رحمه الله إلى الحكمين: حجة الجمهور أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التعخير، فوجب أن يكون قاتل الصيد غيرا بين أيها شاء، وحجة محمد رحمه الله أنه تعالى جعل الخيار إلى الحكمين قال (يحكم به ذوا عدل منكم هديا) أى كذا وكذا. وجوابنا: أن تأويل الآية (جزاء مثل ما قتل من النعم) أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وأما الذى يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل، إما في القيمة أو في الخلقة،

ثم قال تعالى (ليذوق وبال أمره) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) الوبال في اللغة: عبارة عما فيه من الثقل والمكروه. يقال: مرعى وويل إذا كان فيه وخامة، وما وويل إذا لم يستمر، أو الطعام الويل الذى ينقل على المعدة فلا ينضم، قال تعالى (وأخذناه أخذا وبيلا) أى ثقيلًا.

(المسألة الثانية) إنما سمي الله تعالى ذلك وبالاً لأنه خيره بين ثلاثة أشياء: إتيان منها توجب تنقيص المال، وهو ثقيل على الطبع، وهما الجزاء بالمثل والإطعام، والثالث: يوجب إيلام البدن وهو الصوم، وذلك أيضا ثقيل على الطبع، والمخى: أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أخذ هذه الأشياء التى كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يصحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام.

ثم قال تعالى (عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام)

وفي مسألتان:

(المسألة الأولى) في الآية وجهان: الأول: عفا الله عما مضى في الجمالية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام.

(القول الثانى) وهو قول من لا يوجب الجزاء إلا في المرة الأولى، أما في المرة الثانية فإنه لا يوجب الجزاء عليه. ويقول أنه أعظم من أن يكفره التصديق بالجزاء، فلي هذا المراد: عفا الله عما سلف في المرة الأولى بسبب أداء الجزاء، ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل ينتقم الله منه. وحجة هذا القول: أن العفا في قوله (فينتقم الله منه) فاع الجزاء، والجزاء هو الكافي،

أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ
صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾

فهذا يقتضى أن هذا الانتقام كافٍ في هذا الذنب ، وكونه كافياً يمنع من وجوب شيء آخر ، وذلك يقتضى أن لا يجب الجزاء عليه .

(المسألة الثانية) قال سيبويه في قوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وفي قوله (ومن كفر فأنتمه قليلاً) وفي قوله (فمن يؤمن بربه فلا يخاف) أن في هذه الآيات إظهاراً مقدراً والتقدير: ومن عاد فهو ينتقم الله منه ، ومن كفر فأنا أنتمه ، ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف ، وبالجملة فلا بد من إظهار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبراً عنه ، والدليل عليه : أن الفعل يصير بنفسه جزءاً ، فلا حاجة إلى إدخال حرف الجزاء عليه فيصير إدخال حرف الفاء على الفعل لغواً أما إذا أضمرنا المبتدأ احتجنا إلى إدخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغواً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المراد بالصيد المصيد ، وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة أجناس ، الاختيار وجميع أنواعها حلال ، والضفادع وجميع أنواعها حرام ، واختلفوا في أسوي هذين . فقال أبو حنيفة رحمه الله أنه حرام . وقال ابن أبي ليلى : والاكثر أن حلال ، وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية ، والمراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(المسألة الثانية) أنه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضى المغايرة وذكرها فيه وجوباً : الأول : وهو الأحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه : أن الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر أو نصب عنه الماء من غير معالجة في أخذه هذا هو الأصح مما قيل في هذا الموضع .

(والوجه الثاني) أن صيد البحر هو الطير ، وأما طعام البحر فهو الذى جعل ملحاً ، لأنه لما صار عتيقاً سقط اسم الصيد عنه ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لأن الذى صار ملحاً قد كان طرياً وصيداً في أول الأمر فيلزم التكرار . والثالث : أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لأجل اللؤلؤ ، واصطياد بعض الحيوانات البحرية لأجل عظامها واستناتها قد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله: السمكة الطافية في البحر حلاله. وقال أبو حنيفة رحمه الله محرمة: حبة الشافعي القرآن والخبر، أما القرآن فهو أنه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»

(المسألة الرابعة) قوله والسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للقيم والمسافر، فالطرى للقيم، والمالغ للسافر.

(المسألة الخامسة) في انتصاب قوله متاعا لكم، وجهان: الأول: قال الزجاج انتصب لكونه مصنوعا مؤكداً لأنه لما قيل: أحل لكم كان دليلاً على أنه منم به، كما أنه لما قيل (حرمت عليكم أمهاتكم) كان دليلاً على أنه كتب عليهم ذلك. فقال كتاب الله عليكم. الثاني: قال صاحب الكشف: انتصب لكونه مفعولاً له، أي أحل لكم متيناً لكم.

ثم قال تعالى (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما)

وفي مسائل

(المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله (غير على الصيد وأنتم حرم) إلى قوله (وإذا حلطم فاضطادوا) ومن قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) إلى قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما)

(المسألة الثانية) صيد البحر هو الذي لا يعيش إلا في الماء، أما الذي لا يعيش إلا في البر والآخر يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذاك كله صيد البر، فبطل هذا السلخفة، والسرطان، والغنفع، وطير الماء. كل ذلك من صيد البر، ويجب على قائله الجزاء.

(المسألة الثالثة) اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال: الأول: وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطائفة، وذكره الثوري ووافق أنه يحرم عليه بكل حال، ورووا فيه على قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال، وكل ذلك صيد البر، وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن ابي بن عبد الله ابن الحارث عن أبيه قال: كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فضع لثمان طعاما وصنع فيه الحجل والبقايب ولحوم الوحش فبعت إلى علي بن أبي طالب عليه السلام بلجاء الرسول لجاء فقالوا له كل فقال علي: أطمعونا قوتا حلالا فانا حرم، ثم قال علي عليه السلام أنشد الله من كان

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ
وَالْقِلَابَةَ ذَلِكَ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾

هنا من أشجع أتبعون أن رسول الله أهدي إليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله
فأثرا لم.

(والقول الثاني) أن لحم الصيد مباح للحرم بشرط أن لا يصطاده الحرم ولا يصطاده له،
وهو قول الشافعي رحمه الله، والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال: سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول «صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم»

(والقول الثالث) أنه إذا صيد للحرم بغير إباحته وإشارته حل له وهو قول أبي حنيفة رحمه
الله، روى عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له فسالوا الرسول
صلى الله عليه وسلم عنه فقال: هل أشرتم هل أضمت فقالوا لا. قال: هل بقي من لحمه شيء أو جيب
الإباحة عند عدم الإشارة والإعانة من غير تفصيل

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بغير الواحد، والثاني في
غاية الضعف

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله الذي إليه تحشرون﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا
على الطاعة مجترزا عن المصبة

قوله تعالى ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقتل﴾
اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها، هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على
الحرم، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن
الآفات والخفافات، وسبب لحصول الجيرات والسعادات في الدنيا والآخرة، وفيه مسائل
(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر قريبا بغير ألف، ومعناه المبالة في كونه قائما باصلاح مهمات
الناس كقوله تعالى (دينا قيا) والباقون بالألف، وقد استقصينا ذلك في سورة النساء
(المسألة الثانية) جعل فيه قولان: الأول: أنه بين وحكم، الثاني: أنه صغير، فالأول
بالأمر والتعريف، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتعرب إليه

(المسألة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها ، يقال للجارية إذا تأتت بها وخرج كاعب وكعب ، وكعب الانسان يسمى كعبا لتواءه من الساق ، فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الاسم ، ولذلك فاتهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه

(المسألة الرابعة) قوله قايما للناس أضله قوام لانه من قام يقوم ، وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ، ثم ذكروا ههنا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها : الاول : أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عتدم ليشترؤا منهم ما يحتاجون إليه طول السنة ، فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع ، وقلنا يوجد فيها ما يحتاجون إليه ، فالحق تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها ، فيسافرون إليها من كل فج عميق لاجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتريات ، فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على أهل مكة . الثاني : أن العرب كانوا يتقاتلون وينبشرون إلا في الحرم ، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض له ، ولو لقي الرجل أعظم الجنائيات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى (أو لم يروا أننا جعلنا محرما آمننا ويتخطف الناس من حولهم) الثالث : أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل آفة وعاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل أحد يتقرب اليهم ويعظمهم . والرابع : أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة ، وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات .

واعلم أنه لا يعمد حمل الآية على جميع هذه الوجوه ، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه ، وإما بدفع الضرر وهو الوجه الثاني ، وإما بمحصل الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث ، وإما بمحصل الدين وهو الوجه الرابع ، فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الأربعة ، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس .

(المسألة الخامسة) المراد بقوله (قايما للناس) أى لبعض الناس وهم العرب ، وإنما حسن هذا الجواز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فاتهم لا يريدون إلا أهل بلدتهم فلهذا السبب غرطوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم .

(المسألة السادسة) اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم . الأول : الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس ، وأما الثاني : فهو الشهر الحرام

ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الأشهر، ويغير بعضهم على بعض، فإذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة، فلو لا حرمة الشهر الحرام لمكوا وتقانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا أيضا، فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب إقامة مناسك الحج.

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة إلا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس. وأما الثالث: فهو الهدى وهو إنما كان سببا لقيام الناس، لأن الهدى مابدى الى البيت ويذبح هناك ويقرق له على الفقراء فيكون ذلك نسكا للهدى وقواما لمعيشة الفقراء. وأما الرابع: فهو القلائد، والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر ارام لم يتعرض له أحد، ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدى، وقد قلده وقد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد، حتى أن الواحد من العرب يلتقى الهدى مقلدا، ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة، ولم يتعرض لها صاحبها أيضا، وكل ذلك إنما كان لأن الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام، فكل من قصده أو تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات، فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة، وهى الشهر الحرام والهدى والقلائد، لأن هذه الثلاثة إنما صارت سببا لقوام المعيشة لاقتسابها إلى البيت الحرام، فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه.

ثم قال تعالى «ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم»

والمعنى: أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لمعجروا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة، ولأدى ذلك إلى فائتهم وانقطاعهم بالكلية، دبر في ذلك تدبيرا لطيفا، وهو أنه ألقي في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه، فصار ذلك سببا لحصول الأمن في البلد الحرام، وفي الشهر الحرام، فلما حصل الأمن في هذا المكان وفي هذا الزمان، قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان، وفي هذا المكان، فاستقامت مصالح معاشهم، ومن المعلوم أن مثل هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى في الأزل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم أن الشر غالب على طباعهم، وأن ذلك يفضي بهم إلى الفناء وانقطاع النسل، وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٩٨»

بهذا الطريق اللطيف ، وهو لقاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سبباً لحصول الأمان في بعض
الأمكنة ، وفي بعض الأزمنة ، فيحتشد تستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان ، وفي ذلك الزمان ، وهذا
هو معينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالماً ، فانهم يقولون ان أفعاله محكمة
متقنة مطابقة للمصالح ، وكل من كان كذلك كان عالماً ، ومن المعلوم ان لقاء تعظيم الكعبة في قلوب
العرب لأجل أن يصير ذلك سبباً لحصول الأمان في بعض الأمكنة ، وفي بعض الأزمنة ، ليصير ذلك
سبباً اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة ، فعل في غاية الاتقان والاحكام ، فيكون ذلك دليلاً
قاهراً وبرهاناً بامراً ، على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات ، فلا جرم قال ذلك
(تعلّموا) أي ذلك التدبير اللطيف لأجل أن تفكروا فيه . فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل حكيم
متقن ، فتعلموا (أن الله يعلم مافى السموات ومافى الأرض) ثم إذا عرّفتم ذلك ، عرّفتم أن علمه
سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود ، وما كان كذلك ، امتنع أن يكون مخصوصاً ببعض
دون البعض ، فوجب كونه متعلقاً بجميع المعلومات ، وإذا كان كذلك ، كان الله سبحانه عالماً
بجميع المعلومات ، فذلك قال (وأن الله بكل شيء عليم) فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقدير
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى «اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم» لما ذكر الله تعالى أنواع
رحمته بعباده ، ذكر بعده أنه شديد العقاب ، لأن الإيمان لا يتم إلا بالرجاء والخوف كما قال عليه
الصلاة والسلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» ثم ذكر عقبيه ما يدل على الرحمة وهو
كونه غفوراً رحماً وذلك يدل على أن جانب الرحمة أغلب ، لأنه تعالى ذكر فيها قبل أنواع رحمته
وكرمته ، ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقبيه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفوراً
رحماً ، وهذا تنبيه على دققة وهي أن ابتداء الخلق والایجاد كان لأجل الرحمة ، والظاهر أن الختم
لا يكون إلا على الرحمة .

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ١٩٩، قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ١٠٠»

ثم قال تعالى (ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبديون وما تكتُمون) واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله (إن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) أتبعه بالتكليف بقوله (ما على الرسول إلا البلاغ) يعني أنه كان مكلفاً بالتبليغ فلما بلغ خراج عن العبد وبقي الأمر من جانبكم وأنا عالم بما تبديون وبما تكتُمون، فإن عاقبتكم فاعلموا أن الله شديد العقاب، وإن أظمتكم فاعلموا أن الله غفور رحيم.

ثم قال تعالى (قل لا يستوى الخبيث والطيب)

اعلم أنه تعالى: لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) ثم أتبعه بالتكليف بقوله (ما على الرسول إلا البلاغ) ثم أتبعه بالترغيب في الطاعة والتفكير عن المعصية بقوله (والله يعلم ما تبديون وما تكتُمون) أتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتفكير عن المعصية فقال (قل لا يستوى الخبيث والطيب) وذلك لأن الخبيث والطيب قسمان: أحدهما: الذي يكون جسمانياً، وهو ظاهر لكل أحد، والثاني: الذي يكون روحانياً وأخبت الخبايا الروحانية الجبل والمعصية، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى، وذلك لأن الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذراً عند أرباب الطباع السليمة، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجمل بالله والأعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة. وأما الأرواح العارة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى، فإنها تصير مشرفة بأنوار المعارف الإلهية متباعدة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة، وكذا أن الخبيث والطيب في عالم الجسائيات لا يستويان، فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان، بل المبائة بينهما في عالم الروحانيات أشد، لأن مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل، ومنفعة طيبه مختصرة، وأما خبث الخبيث الروحاني فضرته عظيمة دائمة أبدية، وطيب الطيب الروحاني فنفعته عظيمة دائمة أبدية، وهو القرب من جوار رب الملمين، والانغراط في زمرة الملائكة المقربين، والمراقبة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتفكير

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنْزِلَ الْقُرْآنُ تَبَدِّلْكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١٠١ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ١٠٢

عن المصيبة .

ثم قال تعالى (ولو أعجبتكم كثرة الحديث) يعنى أن الذى يكون خبيثا في عالم الروحانيات ، قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ، ويكون كثير المقدار ، وعظيم اللذة ، إلا أنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه ، سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية ، التي اليها الاشارة بقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) وإذا كان الأمر كذلك فالحديث ولو أعجبتكم كثرة ، يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية .

ولما ذكر تعالى هذه الترضيات الكثيرة في الطاعة ، والتحذيرات من المعصية ، أتبعها بوجه آخر يؤكدها ، فقال تعالى (فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون) أى فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية ، والتحذيرات القوية ، ولا تدمعوا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) في الآية مسائل :
(المسألة الأولى) في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ) صار التقدير كأنه قال ، ما بلغه الرسول اليكم فخذوه ، وكونوا متقادين له ، ولم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ، ولا تفضضوا فيه ، فأنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جأكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما ينقل عليكم ويشق عليكم . الثاني : أنه تعالى لما قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ) وهذا ادعاء منه للرسالة ، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات ، بمعجزات أخر على سبيل التعتك كآقال تعالى حاكياً عنهم (وقالوا ان تؤمن لك حتى تقرر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحانه ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) والمعنى لاني رسول أمرت ببليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم

وذلك ليس في وسعي ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات ، وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم .

﴿الوجه الثالث﴾ أن هذا متصل بقوله (واقفه يعلم ما تبذلون وما تكتمون) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم .

﴿السؤال الثانية﴾ أشياء جمع شيء وأنها غير منصرفه والتحوين في سبب امتناع الصرف وجوه الأول : قال الخليل وسيبويه : قولنا شيء جمعه في الأصل شيء على وزن فعلاء فاستقلوا اجتماع المميزين في آخره ، فقلوا الهزمة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجاءت لفعاء ، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه ، واحد منها مذكور ، واثان خطرا بيالي .

أما الأول : وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء ، مثل حمراء ، لاجرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء ، والثاني : أنها لما كانت في الأصل شيء ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيها بالممدول كما في عامر وعمر ، وزافر وزفر ، والعدل أحد أسباب منع الصرف . الثالث : وهو أنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله ، والكلمة من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة ، ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب . ومن حيث أن ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية ، بل ألصقناه بأولها ، كانت الكلمة كأنها باقية بتامها ، فلا جرم منعناه ، بعض وجوه الاعراب دون البعض ، تنبها على هذه الحالة ، فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام .

﴿الوجه الثاني﴾ في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء : وهو أن أشياء وزنه أفعلاء ، كقوله أصدقاء وأصفياء ، ثم إنهم استقلوا اجتماع الياء والمميزين فقدموا الهزمة ، فلما كان أشياء في الأصل أشياء على وزن أصدقاء وأفعلاء ، وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف ، فكذا منها .

﴿الوجه الثالث﴾ ما ذكره الكسائي : وهو أن أشياء على وزن أفعلاء ، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شديدا في الظاهر بحمراء وصفراء ، وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء ، وعندى أن سؤال الزجاج ليس بشيء ، لأن للكسائي أن يقول : القياس يقتضي ذلك في أبناء وأسماء ، إلا أنه ترك العمل به للنص ، لأن النص أقوى من القياس ، ولم يوجد النص في لفظ أشياء فوجب الجري فيه على القياس ، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد ، ألا ترى أنا إذا قلنا

الفاضية توجب الرفع، لزما أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع، كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل قول: القياس ذلك فيعمل به، إلا إذا عارضه نص فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي.

(المسألة الثالثة) روى أنس أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأكثرنا المسألة، فقام على المنبر فقال «سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء مادمت في مقامى هذا الاحدثكم به» فقام عبد الله ابن حذافة السهمي وكان يطمئن في نسبه، فقال يابني الله من أبي فقال «أبوك حذافة بن قيس» وقال سراقه بن مالك ويروى عكاشة بن محسن يارسول الله: الحج علينا في كل عام فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة، فقال: عليه الصلاة والسلام «ومحك وما يؤمنك أنت» أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت لتركتكم، ولو تركتم لكفرتم فأتروني ما تركتكم فأنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» وقام آخر فقال يارسول الله أين أبي فقال في «النار» ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً فأنزل الله تعالى هذه الآية.

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة فالأولى بالمأقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه، ألا ترى أن الذي سأل عن أبيه فإنه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح، وأما السائل عن الحج فقد كاد أن يكون عن قال النبي صلى الله عليه وسلم فيه «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من كان سبياً لتحريم حلال إذ لم يؤمن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام» وكان صعيد بن حمير يقول: إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه، وما حرم فاجتنبوه، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها، فذلك صفو من الله تعالى، ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشني: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها.

ثم قال تعالى «وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم» وفيه وجوه: الأول: أنه بين بالآية الأولى أن تلك الأشياء التي سألوها عنها ان أبديت لهم سألتم ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوها عنها أبديت لهم، فكان حاصل الكلام أنهم ان سألوها عنها أبديت لهم، وان أبديت لهم سألتم، فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم ان سألوها عنها ظهر لهم ما يسوؤهم ولا يسرهم. والوجه

الثاني: في تأويل الآية أن السؤال على قسمين . أحدهما : السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه ، فهذا السؤال منهي عنه بقوله (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم) (والنوع الثاني من السؤال) السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب ، وهو المراد بقوله (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوم أن جميع أنواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم .

فان قيل قوله (وان تسألوا عنها) هذا الضمير عائد الى الأشياء المذكورة في قوله (لا تسألوا عن أشياء) فكيف يعقل في (أشياء) بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا .

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الأول : جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن بها ، والثاني : أنهما وإن كانا نوعين مختلفين ، إلا أنهما في كون كل واحد منهما مستولا عنه شيء واحد ، فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين .

(الوجه الثالث في تأويل الآية) إن قوله (لا تسألوا عن أشياء) دل على سؤالهم عن تلك الأشياء ، بقوله (وان تسألوا عنها) أى وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا ، والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولا ، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا .

ثم قال تعالى (عفا الله عنها) وفيه وجوه : الأول : عفا الله عما سلف من مسائلكم وإغضابكم للرسول بسببها ، فلا تعودوا إلى مثلها . الثاني : أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوها عنها إن أبديت لم ساءتكم ، فقال (عفا الله عنها) يعنى عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسؤمكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم . الثالث : في الآية تقديم وتأخير ، والتقدير : لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها في الآية (ان تبدلكم تسؤمكم) وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجر المصير إلى التقديم والتأخير ، وعلى هذا الوجه فقوله (عفا الله عنها) أى أمسك عنها وكف عن ذكرها . ولم يكلف فيها بشيء ، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام «صغرت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» أى خففت عنكم بإسقاطها

ثم قال تعالى (والله غفور حلیم) وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الاول

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾

ثم قال تعالى ﴿قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ قال المفسرون : يعنى قوم صالح سألو الناقة ثم عقروها ، وقوم موسى قالوا : أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم ، وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم : ابنت لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى ﴿فما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم﴾ ، وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ؟ فسألوها ثم كفروا بها ، وقوم عيسى سألو المائدة ثم كفروا بها ، فكأنه تعالى يقول أولئك سألو فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتهم سؤلكم ساءكم ذلك فان قيل : إنه تعالى قال : أولا (لا تسألوا عن أشياء) ثم قال ههنا (قد سأله قوم من قبلكم) وكان الاول أن يقول : قد سأل عنها قوم فإلى السبب في ذلك .

فلما الجواب من وجهين : الاول : أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله ، وصفة من صفاته ، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه ، يقال : سأله درهما أى طلبت منه الدرهم ويقال : سأله عن الدرهم أى سأله عن صفة الدرهم وعن نفسه ، فالمتقدمون إنما سألو من الله اخراج الناقة من الصخرة ، وانزال المائدة من السماء ، فهم سألو نفس الشيء ، وأما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ماسألوا ذلك ، وإنما سألو عن أحوال الأشياء وصفاتها ، فلما اختلف السؤالان في النوع ، اختلفت العبارة أيضا إلا أن كلا القسمين يشتركان في وصف واحد ، وهو أنه خوض في الفضول ، وشروع فيها لاجابة اليه ، وفيه خطر المفسدة ، والشيء الذى لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة ، يجب على العاقل الاحتراز عنه ، فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيها لا فائدة فيه .

﴿والوجه الثانى﴾ في الجواب أن الهاء في قوله (قد سأله) غير عائدة الى الأشياء التى سألوها ، بل عائدة الى سؤالهم عن تلك الأشياء ، والتقدير : قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التى ذكرتموها قوم من قبلكم ، فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين .

قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ، ولما كان الكفار يجرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وان كانوا في غاية الاحتياج الى الانتفاع بها ، بين تعالى أن ذلك باطل فقال (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام)

(المسألة الثانية) اعلم أنه يقال : فعل وعمل وطلق وجعل وأنشأ وأقيل ، وبعضها أعم من بعض ، وأكثرها عموماً فعل ، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب ، أما إنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر ، وأما إنه واقع على أعمال القلوب ، فالدليل عليه قوله تعالى (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آبائنا . إلى قوله كذلك فصل الذين من قبلهم) وأما عمل فانه أخص من فعل ، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ، ولا يقع على الهم والعزم والقصد ، والدليل عليه قوله عليه السلام (نية المؤمن خير من عمله) جعل النية خيراً من العمل ، فلو كانت النية عملاً ، لزم كون النية خيراً من نفسها ، وأما جعل فله وجوه : أحدها : الحكم ومنه قوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وثانيها : الخلق ، ومنه قوله (وجعل الظلمات والنور) وثالثها : بمعنى التصيير ومنه قوله (إنما جعلناه قرآناً عربياً)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (ما جعل الله) أى ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به (المسألة الثالثة) أنه تعالى ذكر هنا أربعة أشياء : أولها البحيرة : وهى فعيلة من البحر وهو الشق ، يقال : بحر ناقته إذا شق أذنفاً ، وهى بمعنى المفعول ، قال أبو عبيدة والزجاج : الناقة إذا نتجت خمسة أبطن ، وكان آخرها ذكراً . شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها ، وسيوها لأهلهم ، ولا يجز لها وبر ، ولا يحمل على ظهرها ، ولا تطرد عن ماء ، ولا تمنع عن مرعى ، ولا ينتفع بها ، وإذا لقيا المعنى لم يركبها تحريراً

وأما السائبة : فهى فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال : ساب الماء وسابت الحية ، فالسائبة هى التى تركت حتى تسبب إلى حيث شئت ، وهى المسبية كمشية راضية بمعنى مرضية ، وذكروا فيها وجوهاً : أحدها : ما ذكره أبو عبيدة ، وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر بذراً أو شكر نعمة سبب بغيره ، فكان بمنزلة البحيرة فى جميع ما حكموا لها ، وثانيها : قال الفراء : إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن أنثى ، سببت فلم تترك ولم تجلب ولم يجز لها وبر ، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف ، وثالثها : قال ابن عباس : السائبة هى التى تسبب للاصنام أى تعتق لها ، وكان الرجل يسبب من ماله ما يشاء ، فيجىء به إلى السدة وهم خدام أهلهم فيقطعون

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٠٤»

من لبنها أبناء السليل، ورايها : السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث وأما الوصيلة : فقال المفسرون : إذا ولدت العمة أثنى فهي لم . وإن ولدت ذكراً فهو لأهلهم ، وإن ولدت ذكراً أو أثنى قالوا : وصلت أخاها ، فليذهبوا الذكر لأهلهم ، فالوصيلة بمعنى الموصولة كانها وصلت بغيرها ، ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة لأنها وصلت أخاها ، وأما الحام فيقال : حماه يحميه إذا حفظه وفيه زوجه : أحدها : الفحل إذا ركب ولد والده . قيل : حمى ظهره أى حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مزعى إلى أن يموت لحيتته تأكله الرجال والنساء : وثانيها : إذا شجعت الناقة عشرة أبطن قالوا حمت ظهرها حكامه أبو مسلم . وثالثها : الحام هو الفحل الذى يضرب فى الأبل عشر سنين فيخلى ، وهو من الانعام التى حرمت ظهورها . وهو قول السدى فان قيل : إذا جاز اعتناق السيد والامام فلم لا يجوز اعتناق هذه البهائم من الذئب والانتاب والايلام قلنا : الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وجوديته ، فاذا تمرد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب الرق عليه ، فاذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى ، فكان ذلك عبادة مستحسنة ، وأما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين ، فتركها وإهمالها يقتضى فوات منفعة على مالكتها من غير أن يحصل فى مقابلتها فائدة ، فظهر الفرق ، وأيضا الانسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه ، وأما البهيمة إذا اعتقت وتركتم لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقع فى أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق .

ثم قال تعالى ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرم لا يعقلون﴾ قال المفسرون : إن عمرو بن لحي الخزاعى كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسرائيل ، فانخذ الأصنام ، ونصب الأوثان ، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام . قال التتّى صلى الله عليه وسلم «ولقد رأيته فى النار يؤذى أهل النار برمح قصبه» والقصب المعاء وجمعه الأصباب ، ويرى يجر قصبه فى النار . قال ابن عباس : قوله ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب﴾ يريد عمرو بن لحي وأصحابه . يقولون على الله هذه الأكاذيب والباطل على تحريمهم هذه الانعام ، والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله على الكذب ، فأما الاتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون ، فلا جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء .

ثم قال تعالى ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبتنا ما وجدنا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

آبادنا أو لو كان أبأؤم لا يعلون شيئاً ولا يهتدون ﴿

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة .

واعلم أن الواو في قوله (أو لو كان أبأؤم) وأوالحال قد دخلت عليها همزة الإنكار ، وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان أبأؤم لا يعلون شيئاً ولا يهتدون .

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي ، وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا نبي قوله على الحق والدليل ، فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً ، فوجب أن لا يجوز الاقتداء به .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) لما بين أنواع التكليف والشرائع والأحكام ثم قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ واقه يعلم ما يندون وما تكتمون) إلى قوله (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا احسبنا ما وجدنا عليه آبادنا) فكأنه تعالى قال . إن هؤلاء الجاهل مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الاغذار والانتذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلاتهم ، فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلاتهم ، بل كونوا متقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه ، فلا يضركم ضلاتهم وجهالتهم ، فلننا قال (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)

(المسألة الثانية) قوله (عليكم أنفسكم) أي احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال . تقول العرب : عليك وعندك ودونك ، فيعبرون بها إلى المفعول ويقومونها مقام الفعل ، وينصبون بها . فيقال : عليك زيدا كأنه قال : خذ زيدا فقد علاك ، أي أشرف عليك ، وعندك زيدا ، أي حضرك فخذ ودونك ، أي قرب منك فخذ ، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف (عليكم أنفسكم) بالرفع عن نافع .

(المسألة الثالثة) ذكروا في سبب النزول وجوها : أحدها : ما روى الكلبي عن أبي صالح عن

ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف ، عبر المناقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض ، فنزلت هذه الآية أى (لا يضركم) ملامة اللاتمين إذا كنتم على الهدى ، وثانيها : أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالهم . قيل : لم عليكم أنفسكم ، وما كلتم من إصلاحها والمنشئ بها في طريق الهدى (لا يضركم) خلال الضالين ولا جهل الجاهلين ، وثالثها : أنهم كانوا يفتنمون لمشارتهم لما ماتوا على الكفر فتهووا عن ذلك ، والأقرب عندى أنه لما حكي عن بعضهم أنه إذا قيل لهم (تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا احسينا ما وجدنا عليه آياتنا) ذكر تعالى هذه الآية ، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة ، بل ينبغي أن يكونوا مصرين على دينهم ، وأن يعلموا أنه لا يضركم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه .

(المسألة الرابعة) فان قيل : ظاهر هذه الآية : يوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب .

قلنا الجواب عنه من وجوه : الأول : وهو الذى عليه أكثر الناس ، إن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مواخذا بذنوب العاصي ، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثابت بالدلائل ، خطب الصديق رضى الله عنه . قال : انكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) وتضمنوها غير موضعها وإن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب»

(والوجه الثاني في تأويل الآية) ما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالوا قوله (عليكم أنفسكم) يكون هذا في آخر الزمان : قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزماننا ، مادامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضكم بأس بعض ، فأمرؤا وإنوا فإذا اختلفت القلوب والاهواء وألبست شيئا ووكّل كل امرئ نفسه ، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية ، وهذا القول عندى ضعيف ، لأن قوله (يا أيها الذين آمنوا) خطاب عام ، وهو أيضاً خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص النائب .

(والوجه الثالث في تأويل الآية) ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك قال : هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال (عليكم أنفسكم) يعنى عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار ، وهذا كقوله (فاقتلوا أنفسكم) يعنى أهل دينكم قتلوه

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت» الآية ١١٣

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ

(عليكم أنفسكم) يعنى بأن يعط بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات ، وينهره عن القبايح والسيئات ، والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله (عليكم أنفسكم) معناه احمضوا أنفسكم ، فكان ذلك أمراً بأن نحفظ أنفسنا فان لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا .

(والوجه الرابع) أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعد ، ولا يتركون الكفر ، بسبب الأمر بالمعروف ، فهنا لا يجب على الانسان أن يأمر بالمعروف ، والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المناققين ، حيث عبروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين .

(والوجه الخامس) أن الآية مخصوصة بما إذا خاف الانسان عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله ، فهنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل ، وكان ابن شبرمة . يقول : من فر من اثنين قد فر . ومن فر من ثلاثة فلم يفر . (الوجه السادس) لا يضركم إذا اجتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك .

(والوجه السابع) (عليكم أنفسكم) من أداء الواجبات التي من جعلها الأمر بالمعروف عند القدرة ، فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم .

(والوجه الثامن) أنه تعالى قال لرسوله (فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك) وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذلك هنا .

(المسألة الخامسة) قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله (عليكم أنفسكم) وقرئ بضم الراء ، وفي وجهان : أحدهما : على وجه الخبر أى ليس يضركم من ضل ، والثاني : أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء أتياما لضمه الضاد .

ثم قال تعالى (إلى الله مرجعكم جميعا) يريد مصيركم ومصير من خالفكم (فينبشكم بما كنتم تعملون) يعنى يجازيكم بأعمالكم .

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية»

اِثْنَتَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَنَنْشُرِيَنَّ بِهِ مِمَّا لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نُنْكِرُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَمِينِ ١٠٦

اعلم أنه تعالى : لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (بأهلها الذين آمنوا شهادة بينكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن نعيما الداربي وأخاه عبدًا كانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلماً مهاجراً ، خرجوا للتجارة فلما قلعوا الشام مرض بديل فكتب كتاباً فيه نسخة جميع مامعه وألقاه فيما بين الإقصة ولم يخبر صاحبه بذلك ، ثم أوصى اليهما أمرهما أن يدفعا متاعه إذا رجعا إلى أهله ، ومات بديل فأخذوا من متاعه ثلثه من فضة منقوشة بالذهب ثلثاته مثقال ، ودفعا باقي المتاع إلى أهله لما قعما ، فقتلوا موجودوا الصحيفة ، وفيها ذكر الآباء ، قالوا اتيم وعدي : أين الآباء ؟ قالوا لا ندرى ، والذي رفع إلينا دفعناه إليكم ، فرفضوا الواقعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقر الله تعالى هذه الآية ،

(المسألة الثانية) قوله (شهادة بينكم) يعني شهادة ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر ، وإنما أضاف الشهادة إلى التنازع لأن الشهود إنما يحتاج إليهم عند وقوع التنازع ، وحذف ما من قوله (شهادة بينكم) جائز لظهوره ، وظنيره قوله (هذا فراق بيني وبينك) أى ما بيني وبينك ، وقوله (لقد قطع بينكم) في قراءة من نصب ، وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) يعني الشهادة المحتاج إليها عند حضور الموت ، وحين الوصية بدل من قوله (إذا حضر أحدكم) لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية ، فصرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعيين فيه ، كما يقال : اتقى إذا زالت الشمس حين صلاة الظهر ، والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور أمارات وقوعه ، كقوله (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) قالوا وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) دليل على وجوب الوصية ، لأنه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية ، وهذا إنما يكون إذا كانا متلازمين ، وإنما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية .

ثم قال تعالى (اثنتان ذوا عدل منكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في الآية حذف، والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم، وتقدير الآية: شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف، هي أن يشهد اثنتان ذوا عدل منكم، وإنما حسن هذا الحذف لكونه معلوماً.

(للمسألة الثانية) اختلف المفسرون في قوله «منكم» على قولين: الأول: وهو قول عامة المفسرين أن المراد: اثنتان ذوا عدل منكم يامعشر المؤمنين، أى من أهل دينكم وملتكم، وقوله (أو آخران من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض) يعنى أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم إذا كنتم في السفر، فالمسلمان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر، وهذا قول ابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، وشریح ومجاهد وابن سيرين وابن جرير. قالوا: إذا كان الإنسان في الغربة، ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته، جازله أن يشهد اليهودى أو النصرانى أو المجوسى أو عابد الوثن أو أى كافر كان وشهادتهم مقبولة، ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا في هذه الصورة قال الشعبي رحمه الله: مرض رجل من المسلمين في الغربة، فلم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، قدما الكوفة وأتيا أبا موسى الأشعري، وكانوا ليا عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته. فقال أبو موسى: هذا أمر لم يكن بعد لذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر، بالله أنهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما، ثم ان القاتلين بهذا القول، منهم من قال هذا الحكم يقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا.

(القول الثانى) وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء: أن قوله (ذوا عدل منكم) أى من أقاربكم وقوله (أو آخران من غيركم) أى من الأجانب إن أتم ضربتم في الأرض أى إن توقع الموت في السفر، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية. وجعل الاقارب أولا لانهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق، ويورثته أرحم وأرأف، واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه.

(الحجة الأولى) انه تعالى قال في أول الآية (يأيا الذين آمنوا) فمعهم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده (أو آخران من غيركم) كان المراد أو آخران من جميع المؤمنين لأحالة.

(الحجة الثانية) انه تعالى قال (أو آخران من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض) وهذا يدل

على أن جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر ، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين ، لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر ، لأن استشهاد المسلم جاز في السفر والحضر .

(الحجة الثالثة) الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة ، وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف ، فعلينا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين .

(الحجة الرابعة) ان سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما .

(الحجة الخامسة) «أثان ذوا عدل منكم» موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما ، وما أنكر عليه أحد من الصحابة ، فكان ذلك إجماعا .

(الحجة السادسة) أنا إنما نجيئ لإشهاد الكافرين إذا لم نجد أحدا من المسلمين ، والضرورات تنبيح المحظورات ، ألا ترى أنه تعالى أجاز التيمم والقصر في الصلاة ، والاضطرار في رمضان ، وأكل الميتة في حال الضرورة ، والضرورة حاصلة في هذه المسألة ، لأن المسلم إذا قرب أجله في القرية ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ، ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فإنه يضعف أكثر مهادته ، فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها . وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في ذمته ، وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء ، كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأجل أنه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال ، فاكثفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة ، فكذا هنا . وأما قول من يقول : بأن هذا الحكم صار منسوخا فبعد ، لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، وليس فيها منسوخ ، واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) والكافر لا يكون عدلا .

أجاب الأولون عنه : لم لا يجرى أن يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب ، لامن كان عدلا في الدين والاعتقاد ، والدليل عليه : أننا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع ، مع أنهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ، ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم ، فكذا هنا سلنا أن الكافر ليس بعدل ، إلا أن قوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) عام ، وقوله في هذه الآية (أثان ذوا عدل منكم) أو آخران من غيركم إن أتم ضريرتم في الأرض) خاص فانه أوجب شهادة العدل الذي يكون منافيا للحضر ، واكتفى بشهادة من لا يكون

منافى السفر ، فلهذا الآية خاصة ، والآية التي ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام ، لاسيما إذا كان الخاص متأخرا في النزول ، ولاشك أن سورة المائدة متأخرة ، فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿أو آخرا من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قوله (أو آخرا) عطف على قوله (اثنان) والتقدير : شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخرا من غيركم .

(المسألة الثانية) قوله (إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت) المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به .

ثم قال تعالى ﴿تحبسونهما من بعد الصلاة﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) تحبسونهما ، أى توقفونهما كما يقول الرجل : مرى فلان على فرس لحبس على دابته أى أوقفها وحبس الرجل في الطريق أكلمه أى أوقته .

فان قيل : ما موقع تحبسونهما .

قلنا : هو استئاف كأنه قيل كيف نعمل ان حصلت الزية فهما ثقيل تحبسونهما .

(المسألة الثانية) قوله (من بعد الصلاة) فيه أقوال : الأول : قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما ، والثاني : قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر .

فان قيل : كيف عرف ان المراد هو صلاة العصر ، مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة .

قلنا : إنما عرف هذا التحيين بوجوه : أحدها : ان هذا الوقت كان مسروفا عنهم بالتحليف بعدما فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ ، وثانيها : ما روى أنه لما نزلت هذه الآية صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ، ودعا بمضى وتيمم ، فاستطعما عند المنبر ، فصار قبل الرسول دليلا على التقيد ، وثالثها : أن جميع أهل الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب ، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها .

(والقول الثالث) قال الحسن : المراد بعد الظهر أو بعد العصر ، لأن أهل الحجاز كانوا يقدون الحكومة بعدهما .

(والقول الرابع) أن المراد بعد أداء الصلاة أى صلاة كانت والفرض من التحليف بعد

أقامة الصلاة هو أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فكان احتراز الخالف عن الكذب في ذلك الوقت آمم وأكمل ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : الإيمان تغلظ في السماء والطلاق والعاق ، والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام ، والمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التوبيل والتعظيم ، ولا شك أن الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى .

ثم قال تعالى (فيسمان بالله إن ارتبتم لا تشتري به ثمنا ولو كان ذا قربا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الفاء في قوله (فيسمان بالله) للجزاء يعني : تحبسونهما فيقيدان لأجل ذلك الحبس على القسم

(المسألة الثانية) قوله (إن ارتبتم) اعتراض بين القسم والمقسم عليه . والمعنى : إن ارتبتم في شأنهما واهتمتموهما لحظوهما ، وهذا يحتاج من يقول الآية نازلة في أشهاد الكفار ، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ، ومن قال الآية نازلة في حق المسلم قال أنها منسوخة ، وعن علي عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة

(المسألة الثالثة) قوله (لا تشتري به ثمنا) يعني يسمان بالله أنا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا قائلين لا تشتري به ثمنا ، وهو كقوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا) أى لا تأخذ ولا نستبدل ، ومن باع شيئا قد اشترى ثمنه ، وقوله (ولو كان ذا قربى) أى لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ، ولو كان ذلك الشيء حبة ذى قربى أو نفسه ، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل إليهم آمم والمداهنة بسببهم أعظم ، وهو كقوله (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين

ثم قال تعالى (ولا تكتم شهادة الله) وفيه مسألتان :

(الأولى) هذا عطف على قوله (لا تشتري به ثمنا) يعني أنهما يسمان حال ما يقولان لا تشتري به ثمنا ولا تكتم شهادة الله أى الشهادة التى أمر الله بحفظها وإظهارها

(المسألة الثانية) نقل عن الشعبي أنه وقف على قوله (شهادة) ثم ابتدأ الله بالمد على طرح حرف القسم وتويعض حرف الاستفهام منه ، وروى عنه بغير مد على ما ذكره سيوطه أن منهم من يقول الله لقد كان كذا ، والمعنى تأفة

فَانْ عُرْ عَلٰى اَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا اٰخْرَانِ يَقُوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوَّلِيَّانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ لَشَٰهَدَتُنَا اَحَقُّ مِنْ شَٰهَادَتِهِمَا وَمَا اَعْدَيْنَا اِذَا لِمَنْ الظَّالِمِيْنَ ﴿١٠٧﴾ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَّاتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَا اَوْ يَخَافُوْا اَنْ تَرُدَّ اِيْمَانٌ بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاسْمِعُوْا وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ ﴿١٠٨﴾

ثم قال تعالى ﴿انا اذا لمن الآمين﴾ يعني إذا كتمناها كنا من الآمين ثم قال تعالى ﴿فان عثر على أنهما استحقا اثما﴾ قال الليث رحمه الله: عثر الرجل يعثر عثورا إذا هم على أمر لم يهجم عليه غيره. وأعثرت فلانا على أمرى أى أطلت عليه، وعثر الرجل يعثر عثرة إذا وقع على شيء، قال أهل اللغة: وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التى هى الوقوع، وذلك لأن المأثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه، فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو، فقبل لكل من اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه، وأعثر غيره إذا أطلمه عليه، ومنه قوله تعالى (وكذلك أعثرنا عليهم) أى اطلنا، ومعنى الآية فان حصل الشور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة

ثم قال تعالى ﴿فأخراهم يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن معنى الآية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على أنهما استحقا اثما أى حثا في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتديلبهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا. وروى أنه لما نزلت الآية الأولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتجم وعدي فاستحلفهما عند المنبر باقة الذى لا اله الا هو انه لم يوجد منا خيانة في هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سيلهما وكتما الاثناء مدة ثم ظهروا واختفوا فقتل : وجد بمكة . وقيل : لما طالت المدة أظهر الاثناء فبلغ ذلك بنى سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشترينا منه فقالوا ألم نقتل لكم هل باع صاحبنا شيئا قتلنا لا ؟ فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نقتل فكتمنا فرموا القصة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر الله تعالى (فان عثر) الآية فقام عمرو بن العاص

والمطلب بن أبي رفاعة السهماني خلفا بالله بعد المصير فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى ابولياء الميت . وكان تميم الداري يقول بعد ما سلم : صدق الله ورسوله أنا أخذت الاناء فأتوب الى الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة غضبية الى أن أسلم تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك وقال : حلفت كاذبا وأنا وصاحبي بننا الاناء بألف وقسمنا الثمن . ثم دفع خمسيناة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسيناة أخرى ودفع الألف الى موالى الميت .

(المسألة الثانية) قوله (فآخران يقومان مقامهما) أى مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتبها وقوله (من الذين استحق عليهم الاوليان) المراد به موالى الميت ، وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالى الميت بهذا الوصف ، والاصح عندي فيه وجه واحد ، وهو أنهم انما وصفوا بذلك لأنه لما أخضعنا لهم فقد استحق عليهم ما لهم فان من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستمليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال .

(المسألة الثالثة) أما قوله (الاوليان) فیه وجوه : الأول : أن يكون خبر المبتدأ عنده والتقدير : هما الاوليان وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما ، فكأنه قيل . ومن هما قيل الاوليان ، والثاني : أن يكون بدلا من الضمير الذى فى يقومان والتقدير فيقوم الاوليان ، والثالث : أجاز الاخفش أن يكون قوله (الاوليان) صفة لقوله (فآخران) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة ، كقوله تعالى (كشكاة فيها مصباح) فصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال فى زجاجة ثم قال الزجاجة ، وهذا مثل قولك رأيت رجلا ، ثم يقول انسان من الرجل ، فصار بالعود إلى ذكره معرفة . الرابع : يجوز أن يكون قوله (الاوليان) بدلا من قوله آخران ، وإبدال المعرفة من النكرة كثير .

(المسألة الرابعة) انما وصفهما بأنهما أوليان لوجبهين : الأول : معنى الاوليان الاقربان إلى الميت . الثاني : يجوز أن يكون المعنى الاوليان باليمين ، والسبب فيه أن الوصيين قد ادعىا أن الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليهين إلى موالى الميت ، لأن الوصيين قد ادعىا أن مورثهما باع الاناء وهما أنكرا ذلك ، فكان اليمين حلالا ، وهذا كما أن انسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذى ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه

(المسألة الخامسة) القراءة المشهورة للجمهور استحق بعضهم التاء وكسر الحاء ، والاوليان تنية الأول ، وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر الاولين بالجمع ، وهو نعت لجميع الورثة المذكورين فى قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم ما لهم

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ

وانما قيل لم الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر ، ألا ترى أنه قد تقدم (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وكذلك (اثان ذواعدل) ذكرا في اللفظ قبل قوله (أو آخران من غيركم) وقرأ حفص وحده بفتح التاء والهاء الأوليان على التثنية ، ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتها هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية . ولما غانا في مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الأوليان . أي غان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ، ووجهه ظاهر مما تقدم

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين ﴾ والمعنى ظاهر أى وما اعتدينا في طلب هذا المال ، وفي نسبتهم إلى الحياة . وقوله (إنا إذا لمن الظالمين) أى إنا إذا حلفنا موثقين بالكذب معتقدين الزور والباطل

ثم قال تعالى ﴿ ذلك أدنى أن يأتيوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ والمعنى ذلك الحكم الذى ذكرناه والطريق الذى شرعناه أقرب الى أن يأتيوا بالشهادة على وجهها ، وأن يأتيوا بالشهادة لاعلى وجهها . ولكنهم يخافون أن يحلفوا على ماذكروه خوفاً من أن ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم ، فيظهر كذبهم ويفتنضون فيما بين الناس .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ والمعنى اتقوا الله أن تخونوا في الأمانات واسمعوا مواظ الله أى اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين ، وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التى اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكاً ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : هذه الآية أعضل ما فى هذه السورة من الأحكام . والحكم الذى ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه .

قوله تعالى «يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجيتم»

اعلم أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام ، أنبأها إما بالالهيات ، وإما بشرح أحوال الانبياء ، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيها تقدم أنواعا

قَالُوا لَا عَلَمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ (١٠٩) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ
اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي
الْمَهْدِ وَكَلَّأَ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

كثيرة من الشرائع أنبها بوصف أحوال القيامة أولا، ثم ذكر أحوال عيسى. أما وصف أحوال
القيامة فهو قوله (يوم يجمع الله الرسل) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان: أحدهما: أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير
فيه وجهان: الأول: قال الزجاج تقديره: واتفقوا الله يوم يجمع الله الرسل، ولا يجوز أن
ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم، ولكن على المفعول له.
الثاني: قال القفال رحمه الله: يجوز أن يكون التقدير: والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله
الرسل، أي لا يهديهم إلى الجنة كما قال (ولا يهديهم طريقا إلا طريق جهنم)

(والقول الثاني) أنها منقطعة عما قبلها، وعلى هذا التقدير فيه أيضا وجهان: الأول: أن
التقدير: اذكر يوم يجمع الله الرسل. والثاني: أن يكون التقدير: يوم يجمع الله الرسل كان
كيت وكيت.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله ماذا متعصب بأجبت متعصبه على معنى
أي أجابه أجبت إجابة إنكاراً إجابة إقرار. ولو أريد الجواب لقل بماذا أجبت. فان قيل: وأي
قائمة في هذا السؤال؟ قلنا: توبيخ قومهم كما أن قوله (وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت) المقصود
منه توبيخ من فعل ذلك الفعل.

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله تعالى ﴿قَالُوا لَا عَلَمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ﴾ يدل على أن
الأنبياء لا يشهدون لأنهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشييد وجئنا
بك على هؤلاء شييدا) مشكل. وأيضا قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شييدا) فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالأنبياء أولى بأن يشهدوا
لأنهم بذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول. قال جمع من المفسرين إن للقيامة زلازل وأهوالا بحيث

ترول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها . فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأحوال يسون أكثر الأمور ، فهناك يقولون لاعلم لنا ، فأذا عادت قلوبهم اليهم فندرك ذلك يشهدون للأمم . وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندى ضعيف ، لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب (لا يميزهم الفرع الأكبر) وقال أيضا (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) بل إنه تعالى قال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا يحزنون) فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك . ومعلوم أنهم لو عافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يخافون . البتة . والوجه الثاني : أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيلتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان ؟ فيقول : أنت أعلم به منى ، كأنه قيل : لا يحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره ، وهذا أيضا ليس بقوى لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة . وكل الأمة ما كانوا أكافرين حتى تريد الرسل بالتفكيكهم وفضيلتهم (والوجه الثالث) في الجواب وهو الأصح . وهو الذى اختاره ابن عباس إنما قالوا لاعلم لنا لأنك تعلم ما أظهرنا وما أضمرنا . ونحن لاعلم إلا ما أظهرنا . فليكن فيهم أنفد من علنا . فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن عليهم عند الله كلالهم .

(والوجه الرابع) في الجواب أنهم قالوا : لاعلم لنا ، إلا إن علنا جوابهم لنا وقت حياتنا ، ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا ، والجزاء والثواب إنما يحصلان على الحاقمة وذلك غير معلوم لنا . فلهذا المعنى قالوا لاعلم لنا وقوله (إنك أنت علام الغيوب) يشهد بصحة هذين الجوابين .

(الوجه الخامس) وهو الذى خطر ببالى وقت الكتابة ، أنه قد ثبت في علم الأصول أن العلم غير . والظن غير . والحاصل عند كل أحد من حال الغير . إنما هو الظن لا العلم ، ولهذا قال : عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» وقال عليه الصلاة والسلام «إنكم لتتخصمون لى ولعل بعضكم ألحن بحجته فنحك به» فبغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار ، أو لفظ هذا مناه . فالأنبياء قالوا : لاعلم لنا البتة بأحوالهم ، إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان متبرأ في الدنيا ، لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن . وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن . لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء ، وبواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا (لاعلم لنا إلا ما علمتنا) ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لأن الظن لا يبرر به في القيامة .

(الوجه السادس) أنهم لما علموا أنه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل ، حكيم لا يسهو ، عادل لا يظلم ،

علوا أن قولهم لا يفيد خيرا ، ولا يدفع شرا . فرأوا أن الأدب في السكوت ، وفي تفويض الأمر إلى عدل المحي القيوم الذي لا يموت .

(المسألة الرابعة) قرئ "علام الغيوب بالنصب . قال صاحب الكشاف : والتقدير أن الكلام قد تم بقوله (إنك أنت) أي أنت الموصوف بأوصافك المعروفة ، من العلم وغيره . ثم نصب غلام الغيوب على الاختصاص ، أو على النداء ، أو وصفاً لاسم إن .

(المسألة الخامسة) دلت الآية على جواز إطلاق لفظ العلامة عليه ، كما جاز إطلاق لفظ الخلاق عليه . أما العلامة ، فانهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيت .

قوله تعالى «إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك» في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنا أننا أن الغرض من قوله تعالى للرسول (ماذا أجبتم) توبيخ من تورد من أهمهم وأشدالأمم افتقارا إلى التوبيخ واللامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى عليه السلام لأن طعن سائر الأمم كان مقصورا على الأنبياء وطعن هؤلاء الملاحين تمدى إلى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بما قل أن يصف الإله به ، وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر الله تعالى أنه يمدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة . والمقصود منه توبيخ النصارى وتقرعهم على سوء مقالاتهم . فإن كل واحدة من تلك النعم المدودة على عيسى تدل على أنه عبد وليس باله . والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الآية على قبح مقالاتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم .

(المسألة الثانية) موضع «إذ» يجوز أن يكون رضا بالابتداء على معنى ، ذلك إذ قال الله ، ويجوز أن يكون المعنى ، اذكر إذ قال الله .

(المسألة الثالثة) خرج قوله (إذ قال الله) على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه : الأول : الدلالة على قرب القيامة حتى كأنها قد قامت ووقعت وكل آت قريب ويقال : الجيش قد أتى ، إذا قرب إتيانهم . قال الله تعالى (أتى أمر الله) الثاني : أنه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا إذ صاح صائحاً فتركتني وأجبتني . ونظيره من القرآن قوله تعالى (ولو ترى إذ أقروا فلا قوت . ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة) (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم) والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه ، من أنه خرج على

سبيل الحكاية عن الحال .

(المسألة الرابعة) (يا عيسى ابن مريم) يجوز أن يكون «عيسى» في محل الرفع لأنه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون في محل النصب لأنه في نية الإضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يازيد بن عمرو ، ويازيد بن عمرو ، وأشد التحويون :

ياحكم بن المنذر بن الجارود

يرفع الأول ونصبه على ما يتناه .

(المسألة الخامسة) قوله (لنعمى عليك) أراد الجمع كقوله (وإن تعبدوا نعمة الله لا تحصىها) وإنما جاز ذلك لأنه مضاف يصلح للجنس .

واعلم أن الله تعالى فسر نعمته عليه بأمر : أولها : قوله (إذ أيدتك بروح القدس) وفيه وجهان : الأول : روح القدس هو جبريل عليه السلام . الروح جبريل والقدس هو الله تعالى . كأنه أضافه إلى نفسه تعظيما له . الثاني : أن الأرواح مختلفة بالمسماة فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ، ومنها مشرقة ، ومنها كدرة ، ومنها خيرة ، ومنها نذلة . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجتدة» فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة . ولتأنيده أن يقول : لما دلت هذه الآية على أن تأييد عيسى إنما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به ، قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل . لأننا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز أنه أعان عيسى عليه السلام على ذلك ، على سبيل اغواء الخلق وإضلالهم . فما لم تعرف عصمة جبريل لا يتدفع هذا . وما لم تعرف نبوة عيسى عليه السلام لا تعرف عصمة جبريل ، فيلزم الدور وجوابه : ما ثبت من أصلنا أن الخالق ليس إلا الله . وبه يتدفع هذا السؤال .

وثانيا : قوله تعالى (تكلم للناس في المهد وكلاما) أما كلام عيسى في المهد فهو قوله (إني عبادة آتاني الكتاب) وقوله (تكلم للناس في المهد وكلاما) في موضع الحال . والمعنى : يكلمهم طفلا وكلاما غير أن يتفاوت كلامه في هذين الوقتين .. وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له . وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده .

وثالثها : قوله تعالى (وَإِذْ عَلَّمْنَا الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ)

وفي (الكتاب) قولان : أحدهما : المراد به الكتابة وهي الخط . والثاني : المراد منه جنس الكتب . فإن الإنسان يتعلم أولا كتابا سهلا مختصرة ، ثم يترقى منها إلى الكتب الشريفة . وأما (الحكمة) فهي عبارة عن العلوم النظرية ، والعلوم العملية . ثم ذكر بعده (التوراة والإنجيل) وفيه وجهان :

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَيْتَةَ الطَّيْرِ بَازِيًّا تَفْتَنُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بَازِيًّا
وَتَبْرَى الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بَازِيًّا وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بَازِيًّا

الأول : أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وإذ أخذنا من التينين ميثاقهم ومنك ومن نوح) والثاني : وهو الأقوى أن الإطلاع على أسرار الكتب الإلهية ، لا يحصل إلا لمن صار بانياً في أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التي يبحث عنها العلماء . قوله (والتوراة والإنجيل) إشارة إلى الأسرار التي لا يعلم عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ورابهما : قوله تعالى ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَيْتَةَ الطَّيْرِ بَازِيًّا تَفْتَنُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بَازِيًّا﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ﴿قرأ نافع (فتكون طائراً) والباقون (طيراً) بنبرألف وطير جمع طائر كضأن وضائن وركب وراكب .

(المسألة الثانية) ﴿أنه تعالى ذكر ههنا (تفتن فيها) وذكر في آل عمران (فأفنع فيه)

والجواب : أن قوله (كَيْتَةُ الطَّيْرِ) أي هيئة مثل هيئة الطير بقوله (تفتن فيها) الضمير للكاف ، لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفع فيها ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا فنه في شيء .

إذا عرفت هذا فنقول : الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلاتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر . وإذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير وأخرى على وجه التأنيث .

(المسألة الثالثة) ﴿أنه تعالى اعتبر الأذن في خلق الطين كهيئة الطير ، وفي صيرورته ذلك الشيء طيراً . وإنما أعاد قوله (بَازِيًّا) تأكيداً لكون ذلك واقعاً بقدرته الله تعالى وتخليقه لا بقدره عيسى وإيجاده .

وخامسها : قوله تعالى ﴿وَتَبْرَى الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بَازِيًّا﴾ وإبراء الأكمة والأبرص معروف . وقال الخليلي الأكمة من ولد أعمى والأصمى من ولد بصير ثم عسى .

وسادسها : قوله تعالى ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بَازِيًّا﴾ أي وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء .

وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ١١٠ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ١١١

بإذن أى يفعل ذلك عند دعائك ، وعند قولك للبيت اخرج باذن الله من قبرك . وذكر الأذن فى هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى كقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله) أى لا يخلق الله الموت فيها .

وسابها : قوله تعالى ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ وفيه مسألان : (المسألة الأولى) قوله (إذ جئتهم بالبينات) يحتمل أن يكون المراد منه هذه البينات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالآلف واللام للمعد . ويحتمل أن يكون المراد منه جنس البينات . (المسألة الثانية) روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه إلى السماء .

ثم قال تعالى ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالآلف وكذلك فى يونس وهود والصف ، وقرأ ابن عامر وعاصم فى يونس بالآلف فقط والباقون (سحر) فنقرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به . وكلاهما حسن لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره . قال الواحدي رحمه الله : والاختيار (سحر) لجواز وقوعه على الحدث والشخص ، أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على الشخص ، فنقول : هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال تعالى (ولكن البر من آمن) أى ذا البر قال الشاعر :

فإنما هى إقبال وإدبار

(المسألة الثانية) فإن قيل : انه تعالى شرع ههنا فى تمديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار فى حقه (ان هذا الاصحاح مبين) ليس من النعم ، فكيف ذكره ههنا ؟ والجواب : أن من الامثال المشهورة — أن كل ذى نعمة محسود — وطعن الكفار فى عيسى عليه

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مَوْمِنِينَ ﴿١١٣﴾

السلام بهذا الكلام ، يدل على أن نعم الله في حقه كانت عظيمة . لحسن ذكره عند تمديد النعم للوجه الذي ذكرناه .

وثانها : قوله تعالى ﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أنت آمنوا بي ورسولي ﴾ وقد تقدم تفسير الوحي . فن قال إنهم كانوا أنبياء . قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى إلى الأنبياء . ومن قال إنهم ما كانوا أنبياء قال المراد بذلك الوحي الإلهام والالتقاء في القلب كما في قوله تعالى ﴿ وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ﴾ وقوله ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ وإنما ذكر هذا في معرض تمديد النعم لأن صيرورة الإنسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من أعظم نعم الله على الإنسان . وذكر تعالى أنه لما ألقي ذلك الوحي في قلوبهم : آمنوا وأسلموا وإنها قدم ذكر الإيمان على الإسلام ، لأن الإيمان صفة القلب والإسلام ، عبارة عن الاتقياد والخضوع في الظاهر ، يعني آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم .

فان قيل : انه تعالى قال في أول الآية (اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك) ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم يختص بعيسى عليه السلام ، وليس لآمه بشيء منها تعلق .

قلنا : كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام . ولذلك قال تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) لجعلهما معا آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر . وروى أنه تعالى لما قال لعيسى (اذكر نعمتي عليك) كان يلبس الشعر ويأكل الشجر ، ولا يذخر شيئا لنفد يقول مع كل يوم رزقه ، ومن لم يكن له بيت فيخرب ، ولا ولد فيموت ، أينما أمسى بات .

قوله تعالى ﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ﴾ فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في قوله (إذ قال) وجهان : الأول (أوحيت إلى الحواريين . إذ قال الحواريون) الثاني : اذكر إذ قال الحواريون .

(المسألة الثانية) (هل يستطيع ربك) قرأ الكسائي (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب

وبادغام اللام في التاء، وسبب الادغام أن اللام قرب المخرج من التاء لانهما من حروف طرف اللسان وأصول التنايبا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام، وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس: وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك. وعن معاذ بن جبل: أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب والباقون يستطيع بالياء. ربك برفع الباء وبالاظهار فأما القراءة الأولى فمتناها: هل تستطيع سؤال ربك؟ قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى، والثانية توجب شكهم في استطاعة الله، ولا شك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم (أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون) وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهذا ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عن كان كاملا في الإيمان وقالوا: ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا أكملين في الإيمان.

(والوجه الثاني) في الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبي) فان مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وطمئن قلوبنا.

(والوجه الثالث) في الجواب أن المراد من هذا السلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة في الموضوع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل متمنا فان المنافع من جهة الحكمة كالمنافع من جهة القدرة، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور.

(الوجه الرابع) قال السدي: هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك إن سأله، وهذا قريع على أن استطاع بمعنى أطلع والسين زائدة.

(الوجه الخامس) لعل المراد بالرب: هو جبريل عليه السلام، لأنه كان بريه ويخصه بأنواع

قَالُوا زَيْدٌ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْعَمُنَ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿١١٣﴾ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾

الاعانة، ولذلك قال تعالى: في أول الآية (إذ أيدتك بروح القدس) يعني أنك تدعى انه يريك ويخصك بأنواع الكرامة، فهل يقدر على ازال مائدة من السماء عليك.

(والوجه السادس) انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كن يأخذ يد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان عل اشباع هذا ويكون عرضه منه ان ذلك أمر جلي واضح، لا يجوز لما قل أن يشك فيه، فكفنا هنا.

(المسألة الثالثة) قال الزجاج: المائدة فاعلة من ما يمد، إذا تحرك فكأنها تمد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب: ما دفلان فلانا يميده ميذا إذا أحسن اليه، فالمائدة على هذا القول، فاعلة من الميد بمعنى معطية، وقال أبو عبيدة: المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية، وأصلها يميده ميدها صاحبها، أي أعطيا وتفضل عليه بها، والعرب قول مادي فلان يميدي إذا أحسن اليه.

ثم قال تعالى (قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) وفيه وجهان: الأول: قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة، فانه جار مجرى التمتع والتحكم، وهذا من المبدئي حضرة الرب جرم عظيم، ولانه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة، وهو جرم عظيم. الثاني: انه أمرهم بالتقوى لتبصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب، كما قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) وقوله (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) يعني ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على ازال المائدة فأتقوا الله لتبصير تقوا كم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب.

ثم قال تعالى (قَالُوا زَيْدٌ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْعَمُنَ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ إِنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ)

والمعنى كأنهم لم يطلبوا ذلك. قال عيسى لهم: انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فأتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة، فأجابوا وقالوا اننا نطلب هذه المائدة لمجرد أن

قوله تعالى وقال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء، الآية ١٣١

تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة: أحدها: أنا نريد أن نأكل منها فإن الجرع قد غلبنا ولا نجد طعاماً آخر، وثانيها: أنا وإن علينا قدرة الله تعالى بالدليل، ولكننا إذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة، وثالثها: أنا وإن علينا بسائر المعجزات صدقك، ولكن إذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة. ورابعها: أن جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية، وهذه معجزة سماوية وهي أعجب وأعظم، فإذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين، نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني إسرائيل، ونكون عليها من الشاهدين لله بكال القدرة ولك بالنبوة.

ثم قال تعالى ﴿قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيلاً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام في (اللهم) فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشاء قوله (اللهم) نداء، وقوله (ربنا) نداء ثان وأما قوله (تكون لنا) صفة للمائدة وليس بجواب للامر، وفي قراءة عبدالله (تكن) لأنه جعله جواب الامر. قال الفراء: وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع، ومثاله قوله تعالى (فهب لي من لدنك ولياً يرتقى) بالجزم والرفع (فأرسله معي رداً يصدقني) بالجزم والرفع، وأما قوله (عيلاً لأولنا وآخرنا) أي تتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيلاً نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا، ونزلت يوم الأحد فأتخذه النصارى عيلاً، والعيد في اللغة اسم لما عاد إليك في وقت معلوم، واشتقاقه من عاد يعود فأصله هو الموعد، فسمى العيد عيلاً لأنه يعود كل سنة بفرح جديد، وقوله (وآية منك) أي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك (وارزقنا) أي وارزقنا طعاماً نأكله وأنت خير الرازقين.

﴿المسألة الثانية﴾ تأمل في هذا الترتيب فإن المحاورين لما سألو المائدة ذكروا في طلبها أغراضاً، فقدموا ذكر الأكل فقالوا (نريد أن نأكل منها) وأخروا الأغراض الدينية الروحانية، فأما عيسى فإنه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال (وارزقنا) وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية، ثم إن عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه وإشراق ووحه لما ذكر الرزق بقوله (وارزقنا) لم يقف عليه بل انتقل من الرزق إلى الرازق فقال (وأنت خير الرازقين) قوله (ربنا)

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَرْسِلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنِّكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١١٥﴾

ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى ، وقوله (وأنزل علينا) انتقال من الذات الى الصفات ، وقوله (تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا) إشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث أنها نعمة ، بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله (وآية منك) إشارة الى كون هذه المائدة دليلا لأصحاب النظر والاستدلال وقوله (وارزقنا) إشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال . فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون . ثم قال (وأنت خير الرازقين) وهو عروج مرة أخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله ومن الاخس الى الاشرف ، وعند ذلك تلوح لك شعة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهل (المسألة الثالثة) في قراءة زيد يكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وللتأنيث بمعنى الآية .

ثم قال تعالى (قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل وقيل : بالتشديد أى منزلها مرة بعد أخرى ، وبالتخفيف مرة واحدة .

(المسألة الثانية) قوله (فمن يكفر بعد منكم) أى بعد انزال المائدة (فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) قال ابن عباس : يعنى مسخهم خنازير وقيل : قردة وقيل : جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم . قال الزجاج : ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ، ويجوز أن يكون مؤخرا الى الآخرة ، وقوله (من العالمين) يعنى عالمي زمانهم .

(المسألة الثالثة) قيل : إنهم سألو اعرابي عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد أن نأكل منها .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه وان كان قد أضافها الى نفسه في الظاهر وكلامها محتمل والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في أنه هل نزلت المائدة . فقال الحسن ومجاهد : ما نزلت واحتجوا

قوله تعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين

وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين
من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته
فقد علته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب) (١١٦)

عليه بوجهين: الأول: أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين)
استغفروا وقالوا لا نزيدها. والثاني: أنه وصف المائدة بكونها عيداً
لبنى ذلك العيد إلى يوم القيامة. وقال الجمهور الأعظم من المفسرين: أنها نزلت
(إني منزلها عليكم) وهذا وعد بالانزال جزماً من غير تعليق على شرط، فوجب حصول
هذا النزول

والجواب عن الأول: أن قوله (فن يكفر بصد منكم فإني أعذبه) شرط وجزاء لا يتعلق له
بقوله (إني منزلها عليكم)

والجواب عن الثاني: أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولم يبدؤوا به من كان على شرعهم
(المسألة السادسة) روى أن عيسى عليه السلام لما أراد الدخول ليس صوماً، ثم قال (اللهم
أنزل علينا) فنزلت سفرة حراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها، وهم ينظرون إليها حتى سقطت
بين أيديهم فبكى عليه السلام وقال: اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها راحة ولا تجعلها مثلة
وعقوبة، وقال لهم ليقيم أحسنكم عملاً يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها. فقال شمعون
رأس الحوارين: أنت أولى بذلك، فقام عيسى وتوضأ وصلى ويكئ ثم كشف المنديل. وقال:
بسم الله خير الرازيين، فإذا سمعك مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسماً. وعند رأسها ملح وعند
ذنبها خل، وحوها من ألوان البقول ما خلا الكراث وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون
وعلى الثاني عسل، وعلى الثالث سمن، وعلى الرابع جبن، وعلى الخامس قديد، فقال شمعون:
يا روح الله: أمن طعام الدنيا أمن طعام الآخرة؟ فقال: ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله
بألفه العالمة كلوا ما سأنتم واشكروا بمددكم الله ويزدكم من فضله، فقال الحواريون: يا روح
الله لو أربتنا من هذه الآية آية أخرى فقال باسمك أحي يا ذن الله فاضطربت، ثم قال لها عودي
كما كنت فعاتت مشوية، ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها، ففسخوا قردة وشنازير

قوله تعالى (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا معطوف على قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك) وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيامة ، ومنهم من قال : انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه اليه وتعلق بظاهر قوله (واذ قال الله) واذ تستعمل للماضي ، والقول الأول أصح ، لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) والمراد به يوم القيامة ، وأما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه

(المسألة الثانية) في قوله (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله) سؤالان : احدهما : أن الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب . وثانيهما : انه كان عالما بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به ؟ فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم فقول : ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول إليهم مع أن أحدا منهم لم يقل به .

والجواب : عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الإنكار .

والجواب : عن السؤال الثاني أن الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها البتة وإذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم ، والله تعالى ليس خالقها ، فصح أنهم اثبتوا في حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم الهين له مع أن الله تعالى ليس الهاله فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية .

ثم قال تعالى (قال سبحانه ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق) أما قوله (سبحانك) فقد فسرناه في قوله (سبحانك لا علم لنا)

واعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى أنك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأني قلت أو ما قلت بل قال ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام ولما بين أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأني ما قلت هذا الكلام لأن هذا يجرى مجرى دعوى الطهارة والزاعة ، والمقام مقام الخصوع والتواضع ، ولم يقل بأني قلته بل فوض ذلك الى عليه المحيط بالكل .

فقال (ان كنت قلته فقد علمته) وهذا مبالغة في الأدب وفي اظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية الى الحق سبحانه .

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ
شَهِيدًا مَادُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيدٌ «١١٧» إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ «١١٨»

ثم قال تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) وفيه مسألتان :
(المسألة الأولى) المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أعني ولا أعلم ما تخفي وقيل : تعلم
ما عندي ولا أعلم ما عندك ، وقيل : تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك ، وقيل : تعلم ما كان مني
في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة ، وقيل : تعلم ما أقول وأفعل ، ولا أعلم ما تقول وتفعل
(المسألة الثانية) تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا : النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه
تعالى جسما .

والجواب من وجهين : الأول : أن النفس غيرة عن الذات ، يقال نفس الشيء وذاته بمعنى
واحد ، والثاني : أن المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة
وللمشاكلة وهو من نصيح الكلام .

ثم قال تعالى (إنك أنت علام الغيوب) وهذا تأكيد للجملة المتقدمة أعني قوله (إن
كنت قلته فقد علمته) وقوله (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك)

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى - (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم) أن
مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع إلى القول المسأور به والمعنى ما قلت لهم إلا قولاً أمرتني به
وذلك القول هو أن أقول لهم : أعبدوا الله ربي وربكم . واعلم أنه كان الأصل أن يقال : ما أمرتهم
إلا بما أمرتني به إلا أنه وضع القول موضع الأمر ، نزولاً على موجب الأدب الحسن ، لتلا
يحمل نفسه وربه أمرين معاً ، ودل على الأصل بذكر أن المفسرة .

ثم قال تعالى (وكنتم عليهم شهوداً ما دمتم فيهم) أي كنت أشهد على ما يفعلون ما دمتم
مقيماً فيهم .

(فلما توفيتني) والمراد منه ، وفاة الرفع إلى السماء ، من قوله (إني متوفيك ورافعك إلى)

(كنت أنت الرقيب عليهم) قال الزجاج: الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم .
 (وأنت على كل شيء شهيد) يعني أنت الشهيد لى حين كنت فهم (وأنت الشهيد عليهم) بعد مفارقتى لهم ، فالشاهد الشاهد ويمجوز حله على الرؤية ، ويمجوز حله على العلم ، ويمجوز حله على الكلام بمعنى الشهادة فالشاهد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات .
 ثم قال تعالى (إن تعذبهم فأنهم عبادك وإن تغفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) معنى الآية ظاهر ، وفيه سؤال : وهو أنه كيف جاز لميسى عليه السلام أن يقول (وإن تغفر لهم) وانه لا يغفر الشرك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال لميسى عليه السلام (أأنت قلت للناس اتخذوني وأى إلهين من دون الله) علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه ، والحكمة لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً بل يكون مذبذباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفراً الذنب جاز ، فهذا المعنى : طلب المغفرة من الله تعالى ، والثاني : أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار ، لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله ، وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذلك ختم الكلام بقوله (فأنك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فن أنا والخوض في أحوال الربوبية ، وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول : ان غفرانه جائز عندنا ، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا : لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعه للمذنب ، وليس في إسقاطه على الله مضرة ، فوجب أن يكون حسناً بل دل الدليل السمي في شرعنا على أنه لا يقع ، ففعل هذا الدليل السمي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام

(الوجه الثالث) في الجواب أن القوم لما قالوا هذا الكفر فميسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه ، فقال (ان تعذبهم) علمت أن أولئك المعذنين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بدبب أنهم عبادك ، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادة بالعقوبة ، وإن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر ، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة

(الوجه الرابع) انا ذكرنا أن من الناس من قال : ان قول الله تعالى لميسى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأى إلهين من دون الله) إنما كان عند رضه إلى السماء لا في يوم القيامة ، وعلى

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْ ذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ (١١٩) اللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٢٠)

هذا القول فالجواب سهل لأن قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك) يعني إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذلك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلة الكفر إلى نور الإيمان ، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذلك . وعلى هذا التقدير فلا إشكال

(المسألة الثانية) احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاععة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا : لأن قول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فإنهم عبادك) ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يابق بهم ، وليس أيضا في حق الكفار لأن قوله (وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) لا يلبق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الإيمان . وإذا ثبت شفاععة الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الأولى لأنه لا قائل بالفصل

(المسألة الثالثة) روى الواحدى رحمه الله أن في مصحف عبادة (وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخى ووالدى رحمه الله يقول (العزيز الحكيم) هنا أولى من الغفور الرحيم ، لأن كونه غفورا رحيا يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج ، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة ، فإن كونه عزيزا يقتضى أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا اعتراض عليه لأحد . فإذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ، ثم حكم بالمغفرة كان الكرم وهنا آثم مما إذا كان كونه غفورا رحيا يوجب المغفرة والرحمة ، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول : عز عن الكل . ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل . وقال قوم آخرون : أنه لو قال : فإنك أنت الغفور الرحيم ، أشد ذلك بكونه شفيعا لهم ، فلما قال (فإنك أنت العزيز الحكيم) دل ذلك على أن غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى ، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه .

ثم قال تعالى (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) وفي مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة ، والدليل على أن المراد ما ذكرنا : أن صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم ، ألا

ترى أن إبليس قال (إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم) فلم ينفعه هذا الصدق ، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لمعيسى في قوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)

(المسألة الثانية) قرأ جمهور القراء (يوم) بالرفع ، وقرأ نافع بالنصب ، واختاره أبو عبيدة . فن قرأ بالرفع ، قال الزجاج : التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين ، وأما النصب ففيه وجوه : الأول : على أنه ظرف لقال والتقدير : قال الله هذا القول لمعيسى يوم ينفع . الثاني : أن يكون التقدير : هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخباراً عن الأحداث بهذا التأويل كقولك : القتال يوم السبت ، والحج يوم عرفة ، أى واقع في ذلك اليوم ، والثالث : قال القراء : (يوم) أضيف إلى مالميس باسم فني على الفتح كما في يومئذ . قال البصريون هذا خطأ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبنى كقول النابغة .

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بني «حين» لاضافته إلى المبنى وهو الفعل الماضي وكذلك قوله (يوم لاتملك) بني لاضافته إلى «لا» وهي مبنية ، أما هنا فالاضافة إلى مهرب لأن ينفع فعل مستقبل ، والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم﴾

اعلم أنه تعالى لما أخبر أن صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة ، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب ، وحقيقة الثواب : أنها منفعة عالصة دائمة مقرونة بالتعظيم . قوله ﴿لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ إشارة إلى المنفعة الخالصة عن النعموم والمعموم ، وقوله (خالدين فيها أبداً) إشارة إلى الدوام واعتبر هذه الدقيقة ، فانه أينما ذكر الثواب قال (خالدين فيها أبداً) وأينما ذكر عقاب الناساق من أهل الإيمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأيد ، وأما قوله تعالى (رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم) فهو إشارة إلى التعظيم . هذا ظاهر قول المتكلمين ، وأما عند أصحاب الأرواح المشركة بأنوار جلال الله تعالى ، فتحت قوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) أسرار عجيبة لا تسمع إلا قلام بمنزلة جملنا الله من أهلها ، وقوله (ذلك الفوز العظيم) الجمهور على أن قوله (ذلك) عائد إلى جملة ما تقدم من قوله ﴿لهم جنات تجري﴾ إلى قوله (ورضوا عنه) وعندى أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصاً بقوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) فانه ثبت عند أرباب الأبواب أن جملة الجنة بما فيها بالنسبة إلى رضوان الله كالمقدم بالنسبة إلى الوجود ، وكيف والجنة مرغوب الشهوة ، والرضوان

صفة الحق وأى مناسبة بينهما ، وهذا الكلام يشتمل منه طبع المتكلم الظاهري ، ولكن كل ميسر لما خلق له .

ثم قال تعالى «الله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير» قيل : إن هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل : من يعطيهم ذلك الفوز العظيم ؟ قيل : الذي له ملك السموات والأرض . وفي هذه الحاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها . فالأول : أنه تعالى قال «الله ملك السموات والأرض وما فيهن» ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء ، والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره ، وهم في ذلك التسخير كالجذات التي لاقدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها ، فلم الكل بالنسبة إلى علمه كلا علم ، وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلا قدرة . والثاني : أن مفتاح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والمبودية فقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وكان حال المؤمن في أن يشرع في المبودية وينتهي إلى الفناء المحض عن نفسه بالنكالية فالأول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية . فففتح السورة من الشريعة ومغتنمها بذكر كبريائه وجلاله وعزته وقدرته وعلوه ، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقة فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتاح ، وهذا المختتم والثالث : أن السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم . فمنها : بيان الشرائع والأحكام والتكاليف . ومنها المناظرة مع اليهود في إنكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث عظم السورة بهذه التكتة الوافية بآيات كل هذه المطالب . فانه قال «الله ملك السموات والأرض وما فيهن» ومعناه أن كل ما سوى الحق سبحانه فانه يمكن لذاته موجود بإيجاده تعالى . وإذا كان الأمر كذلك كان ما لكما جميع الممكنات والكائنات موجداً لجميع الأرواح والأجساد ، وإذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة . وأما حسن التكاليف كيف شاء وأراد ، فذلك ثابت ، لانه سبحانه لما كان ما لكما للكل ، كان له أن يتصرف في الكل بالأمر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء وأراد . فضع القول بالتكاليف على أى وجه أراه الحق سبحانه وتعالى . وأما الرد على اليهود فلا لانه سبحانه لما كان مالك الملك فله يحكم المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليهما الصلاة والسلام وأما الرد على النصارى فلا لأن عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لأننا بينا أن الموجد إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وعيسى ومريم لاشك في كونهما داخلين في هذا القسم . فاذا قلنا

على أن كل ماسوى الله تعالى يمكن لذاته موجود بإيجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك . ولا معنى للعبودية إلا ذلك . ثبت كونهما عبيدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذى ذكرناه أن هذه الآية التى جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع فى صحة جميع العلوم التى اشتملت هذه السورة عليها . والله أعلم بأسرار كلامه .

تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه وصلاته على خير خلفه سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

—————

سورة الأنعام

مكية . إلا آيات : ٢٠ و ٢٣ و ٩١ و ٩٣ و ١١٤ و ١٤١ و ١٥١ و ١٥٢ و ١٥٣ فدينية
وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ
كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١»

قال ابن عباس رضي الله عنه : أنها مكية نزلت جملة واحدة ، فامتلائها الوادي ، وشيعها سبعون
ألف ملك ، ونزلت الملائكة فلما بين الأخشين ، فذا الرسول صلى الله عليه وسلم الكتاب
وكتبوها من ليثهم لإلاست آيات فأنها مدنيات (قل تعالوا آتوا ما حرم ربكم عليكم) إلى آخر الآيات
الثلاث وقوله (وما قدرنا الله حق قدره) الآية وقوله (ومن أظلم ممن أتقى على الله كذبا) وعن
أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما نزل على سورة من القرآن جملة غير سورة
الأنعام ، وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جميعها لها ، وقد بعث بها إلى مع جبريل مع
خمسين ملكا أو خمسين ألف ملك يزفونها ويحفونها حتى أقروها في صدرى كما أقر الماء في الحوض ،
ولقد أعزنى الله وإياكم بها عزا لا يذلتنا بعده أبدا . فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله
لا يخلفه» وعن ابن المنكدر : لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
«لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأقب»

قال الأصوليون : هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة . أحدهما : أنها نزلت دفعة
واحدة ، والثاني : أنها شيعها سبعون ألفا من الملائكة ، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد
والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب الميطلين والمحدثين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في
غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا . فانزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزل الله تعالى
قدر حاجتهم ، وبحسب الحوادث والتوازن . وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزل الله تعالى
جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي .

سورة الأنعام

مائة وخمس وستون آية مكية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بهم يحدلون) أعلم أن الكلام المستقصى في قوله (الحمد لله) قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك القوائد ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الفرق بين المدح والحمد والشكر

أعلم أن للمدح أهم من الحمد ، والحمد أهم من الشكر أما بيان أن المدح أهم من الحمد ، فلأن المدح يحصل للماعل ولغير الماعل ، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل الماعل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح القول لحسن شكله وإطاقه خلقته ، ويمدح الباقوت على نهاية صفاته وصقائه ! فيقال : ما أحسنه وما أصفاه ، وأما الحمد : فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان ، فثبت أن المدح أهم من الحمد وأما بيان أن الحمد أهم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلاً إليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل انعام وصل إليك وحصل عندك . فثبت بما ذكرنا أن المدح أهم من الحمد ، وهو أهم من الشكر

إذا عرفت هذا فنقول : إنما لم يقل المدح لله لأننا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار ، فقد يحصل لغيره . أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار . فكان قوله (الحمد لله) تصريحاً بأن المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة . وليس علة موجبة له إيجاب الملة لمعلولها ، ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين وإنما لم يقل الشكر لله ، لأننا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر منه ووصل إليك : وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصل به وصول النعمة إليه وهذه درجة حقيرة ، فاما إذا قال : الحمد لله ، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقاً للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل

النعمة اليه ، فيكون الاخلاص أكمل ، واستفراق القلب فى مشاهدة نور الحق آم ، وانقطاع
عما سوى الحق أقوى وأثبت

(المسألة الثانية) الحمد : لفظ مفرد على بالآلف واللام فيفيد أصل الماهية

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد
لغير الله ، فهذا يقتضى أن جميع أقسام الحمد والتناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه
فان قيل : ان شكر النعم واجب ، مثل شكر الاستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ،
وشكر المحسن على احسانه ، كما قال عليه السلام «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

قلنا : المحمود والمشكور فى الحقيقة ليس إلا الله ، وبانه من وجوه : الأول : صدور الاحسان
من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان فى قلب العبد ، وحصول تلك الداعية فى القلب
ليس من العبد ، والا لافتقر فى حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل ، بل حصولها ليس إلا من
الله سبحانه . فذلك الداعية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن فى
الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمدى الحقيقة هو الله تعالى . وثانيها أن كل من أحسن
من المخلوقين إلى الغير ، فانه انما يقدم على ذلك الاحسان إما لطلب منفعة أو دفع مضرة ، أما
لطلب المنفعة : فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان بما يصير سببا لحصول السرور فى قلبه أو مكافأة
بقليل أو كثير فى الدنيا أو وجدان ثواب فى الآخرة . وأما دفع المضرة ، فهو أن الانسان إذا
رأى حيوانا فى ضرر أو بلية فانه يرق قلبه عليه ، وتلك الرقة ألم مخصوص يحصل فى القلب عند
مشاهدة وقوع ذلك الحيوان فى تلك المضرة . فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت
تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت ، فذلك الاحسان كانه سبب أفاد تخليص
القلب عن ألم الرقة الحسية ، ثبت أن كل من سوى الحق فانه يستفيد بفعل الاحسان إما بطلب منفعة
أو دفع مضرة ، أما الحق سبحانه وتعالى ، فانه يحسن ولا يستفيد منه بطلب منفعة ولا دفع مضرة ،
وكان المحسن الحقيقي ليس إلا الله تعالى ، فهذا السبب كان المستحق لكل أقسام الحمد هو الله ،
فقال (الحمد لله) وثالثها : ان كل احسان يقدم عليه أحد من المخلوقين فالاتفااع به لا يكلل إلا بواسطة
احسان الله ، ألا ترى أنه لو لا أن الله تعالى خلق أنواع النعمة والا لم يقدر الانسان على ائصال
تلك الخنطة والفواكه إلى الغير ، وأيضا فلولا أنه سبحانه أعطى الانسان الحواس الخمس التى بها
يمكنه الاتفااع بتلك النعم والا لعجز عن الاتفااع بها . ولولا انه سبحانه أعطاه المزاج الصحيح
والبنية السليمة والا لما أمكنه الاتفااع بها ، ثبت أن كل إحسان يصدر عن محسن سوى الله

تعالى، فإن الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى. وعند هذا يظهر أنه لا يحسن في الحقيقة الا الله، ولا مستحق الحمد إلا الله. فلهذا قال (الحمد لله) ورايها: ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المستفيع بعد كونه حيا قادرا عالما، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلا من الله سبحانه. والتربية الأصلية والأرزاق المختلفة لا تحصل إلا من الله سبحانه من أول الطفولية إلى آخر العمر. ثم إذا تأمل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان ووصل إلى ما أودع الله تعالى في أعضائه من أنواع المنافع والمصالح علم أنها بحر لا ساحل له، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فيتقدير: أن نعلم أن العبد يمكنه أن ينعم على الغير إلا ان نعم العبد كالمقطرة، ونعم الله لا نهاية لها أولا وآخرا وظاهرا وباطنا. فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه. فلهذا قال (الحمد لله)

(السؤال الثالث) انما قال (الحمد لله) ولم يقل: أحمد الله، لوجوه: أحدها: ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء، فلو قال في ذلك الوقت أحمد الله، كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب، حيث أخبر عن دعوى شيء مع أنه ما كان موجودا. أما إذا قال: الحمد لله، فمنها: ان ماهية الحمد وحقيقتها مسألة لله تعالى. وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه أو لم يكن، وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين. وثانيها: روى أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشكر، فقال داود: يارب وكيف أشكر؟ وشكرى لك، لا يحصل إلا أن توقفي لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وإنها توجب الشكر أيضا وذلك يجر إلى مالا نهاية له ولا طاقة له بفعل مالا نهاية له. فأوحى الله تعالى إلى داود: لما عرفت مجرك عن شكرى فقد شكرتني.

إذا عرفت هذا فنقول: لو قال العبد أحمد الله كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال. أما لو قال: الحمد لله فليس فيه ادعاء أن العبد أتى بالحمد والثناء، بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه، وثالثها: أنه لو قال أحمد الله كان ذلك مشعرا بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره. أما إذا قال: الحمد لله، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنات ودرجات النيران، كما قال تعالى (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) فكان هذا الكلام أفضل وأكمل.

(المسألة الرابعة) اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سورة حمزة . أولها : الفاتحة ، قال (الحمد لله رب العالمين) وثانيها : في أول هذه السورة ، قال (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين) يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى . أما قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبوعات ، فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل تلك الجملة . وثالثها سورة الكهف ، قال (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن ، وبالجمله النعم الخاصة بواسطة بعثة الرسل ، ورابعها : سورة سبأ وهى قوله (الحمد لله الذى له مافى السموات ومافى الأرض) وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) وخامسها : سورة فاطر ، قال (الحمد لله فاطر السموات والأرض) وظاهر أيضاً أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) فظهر أن الكلام الكلى التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته ، وإما ممكن الوجود لذاته . وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه الوجود بنعمة فلا إيجاد إنعام وترية ، فلهذا السبب قال (الحمد لله رب العالمين) وأنه تعالى المربى لكل ماسواه والمحسن إلى كل ماسواه ، فذلك الكلام هو الكلام الكلى الوافى بالمقصود . أما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسم من أقسام ذلك التحميد ونوع من أنواعه .

فان قيل : ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ؟ وأيضاً لم قال ههنا (خلق السموات والأرض) بصيغة فعل الماضى ؟ وقال في سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض) بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الأول : الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن عله النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات وأما كونه فاطراً فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع ، فكونه تعالى خالقاً إشارة إلى صفة العلم ، وكونه فاطراً إشارة إلى صفة القدرة ، وكونه تعالى رباً ومربياً مشتمل على الأمرين ، فكان ذلك أكمل .

والجواب عن الثانى : أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن عله بالمعلومات ، والعلم بالشئ يصح تقسيمه على وجود المعلوم . ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشئ قبل

دخوله في الوجود. أما إيجاد الشيء، فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر بناء على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور. فلها السبب قال: خلق السموات، والمراد أنه كان عالماً بها قبل وجودها، وقال (فاطر السموات والأرض) والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطر لها وموجداً لها عند وجودها.

(المسألة الخامسة) في قوله (الحمد لله) قولان: الأول: المراد منه احمداً الله تعالى، وإنما جاء على صيغة الخبر لقوائد: إحداهما: أن قوله (الحمد لله) يفيد تعليم اللفظ والمعنى، ولو قال: احمداً. لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين. وثانيها: أنه يفيد أنه تعالى مستحق الحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده. وثالثها: أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى.

(والقول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله. قالوا: والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد. والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد قرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الأنعام، فثبت أن يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتفكر في أقسام نعم الله تعالى عليه. ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفيين: أحدهما: أن هذه النعم قد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه، فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره، لوجب أن يكون كل واحد واصلًا إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه، ولما ثبت أنه لا بد لحثوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد، فوجب الإقرار بمحدث قاهر قادر، وهو الله سبحانه وتعالى،

(والنوع الثاني) من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى، صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه، ولما كانت تلك النعم كثيرة غارجة عن الحد والاحصاء، صار تذكُّر تلك النعم موجه رسوخ حب الله تعالى في قلب العبد. فثبت أن تذكُّر النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين. إحداهما: الاستدلال بحديثها عن الإقرار بوجود الله تعالى. وثانيهما: أن الشعور بكونها نعمًا يوجب ظهور حب الله في القلب، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران. فلها السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة، قال (الحمد لله رب العالمين)

وأعلم أن هذه الكلمة بحر لاساحل له ، لأن العالم اسم لكل ماسوى الله تعالى ، وما سوى الله إما جسم أو حال فيه أو لاجسم ولا حال فيه ، وهو الأرواح . ثم الأجسام إما فلكية ، وإما عنصرية . أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ، ثم الكرسي الرفيع . ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ماهو ، وأن الكرسي ماهو ، وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما ، ثم يتأمل أن اللوح المحفوظ ، والقلم ، والرفرف ، والبيت المعمور ، وسدرة المنتهى ما هي ، وأن يعرف حقائقها ، ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها ، ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ، ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والموايد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ، ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحفيرة والضعيفة كالقنب والبعرى ، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ، ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسة عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا استحضرت مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة ، فقد حضر في عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ماسوى الله تعالى . ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكالات الوجود في ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلاقتها ، فن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده ، ففند هذا يعرف من معنى قوله (الحمد لله رب العالمين) ذرة ، وهذا بحر لاساحل له ، وكلام لا آخر له . والله أعلم .

(المسألة السادسة) إنا وإن ذكرنا أن قوله (الحمد لله رب العالمين) أجرى مجرى قوله قولوا : الحمد لله رب العالمين . فأنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) لا يليق إلا بالبعد . فلهذا السبب افترنا هناك إلى هذا الاضمار . أما هذه السورة وهي قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) فلا يعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يدل من بعض الوجوه ، على أنه تعالى منزّه عن الشبهة في الذات والصفات والانفصال . وذلك لأن قوله (الحمد لله) جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد ، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق ، فكأن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق ، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق . وهذا الطريق وجب أن يطل كلمات المتثلة في أن ما يقبح منا وجب أن يقبح من الله .

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفضاله لا تشبه أفضال الخلق ، فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق ، وذاته لا تشبه ذوات الخلق ، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى

مشابهة لغيره في الذات والصفات والأفعال ، فهو الله سبحانه واحد في ذاته ، لا شريك له في صفاته ، ولا نظير له . واحد في أفعاله لا شبيه له تعالى . وتقدس . والله أعلم .

أما قوله سبحانه «الذي خلق السموات والأرض» ففيه مسألتان : الأولى : في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلاثة :

(السؤال الأول) ان قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) جار مجرى ما يقال : جاني الرجل الفقيه . فان هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه ، وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة كذا هنا قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) يوم أن هناك إلها لم يخلق السموات والأرض ، وإلا فأى فائدة في هذه الصفة ؟

والجواب : أنا نيتنا أن قوله «الله» جار مجرى اسم العلم . فإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز ، بل تعريف كون ذلك المعنى المسمى ، موصوفاً بتلك الصفة . مثله إذا قلنا «الرجل العالم» ، قلنا : الرجل اسم المساهية ، والمساهية تتناول الأشخاص المذكورين الكثيرين . فكان المقصود هنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل بهذا الاعتبار عن سائر الرجال بهذه الصفة . أما إذا قلنا : زيد العالم ، فلفظ زيد اسم علم ، وهو لا يفيد إلا هذه الذات المعينة ، لأن أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات . فإذا وصفناه بالعالية امتنع أن يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره ، بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفاً بهذه الصفة . ولما كان لفظ «الله» من باب أسماء الأعلام ، لا يجرم كان الأمر على ما ذكرناه والله واعلم .

(السؤال الثاني) لم قدم ذكر السماء على الأرض مع أن ظاهر التنزيل يدل على أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء ؟

والجواب : السماء كالدائرة ، والأرض كالمركز ، وحصول الدائرة يوجب تعيين المركز ولا ينمكس ، فان حصول المركز لا يوجب تعيين الدائرة لا مكان أن يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها ، فلما كانت السماء متقدمة على الأرض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الأرض بهذا الاعتبار .

(السؤال الثالث) لم ذكر السماء بصيغة الجمع ، والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرضين أيضاً كثيرة . بدليل قوله تعالى (ومن الأرض مثلن)

والجواب : أن السماء جارية مجرى الفاعل . والأرض مجرى المتقابل . فلو كانت السماء واحدة لتشابه الآخر بذلك فجعل بمصالح هذا العالم . أما لو كانت كثيرة فاختلقت الاتصالات الكوكبية لفصل بسببها الفصول

الأربعة ، وسائر الأحوال المختلفة ، وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم . أوالأرض
فهي قابلة للثقل والقابل الواحد كاف في القبول ، وأما دلالة الآية المذكورة على تمدد الأرضين
فقد يتنا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أن المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع . وقرره أن
اجرام السموات والأرض تقدرت في أمور مخصوصة بمقادير مخصوصة ، وذلك لا يمكن حصوله
إلا بتخصيص الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول فمن وجوه : الأول : أن كل
فلك مخصوص اختصاص بمقدار معين مع جواز أن يكون الذي كان جاصلا مقدارا أزيد منه
أو أنقص منه . والثاني : أن كل فلك بمقدار مركب من أجزاء ، والجزء الداخل كان يمكن وقوعه
خارجا وبالعكس . فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص أمر جائز . والثالث : أن الحركة والسكون
جائزان على كل الاجسام بدليل أن الطبيعة الجسمية واحدة . ولوازم الأمور الواحدة واحدة .
فإذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام ، وجب أن يصح على كلها . فاختصاص الجسم
الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بأمر ممكن . والرابع : أن كل حركة ، فانه يمكن وقوعها
أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع ، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك التقدير المعين من السرعة والبطء
اختصاص بأمر ممكن . والخامس : أن كل حركة ، وقعت متوجة إلى جهة ، فانه يمكن وقوعها متوجة
إلى سائر الجهات . فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر ممكن . والسادس :
أن كل فلك . فانه يوجد جسم آخر اما أعلى منه واما أسفل منه ، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك
الترتيب أمرا يمكننا ، بدليل أن الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية ، فكل ماصع على
بعضها صح على كلها ، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمرا يمكننا . والسابع : وهو أن الحركة
كل فلك أولا ، لان وجود حركة لا لول لها حال . لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة . وهذا
الانتقال يقتضي كونها مسبوبة بالتغير . والأول يتأفي المسبوبة بالتغير ، والجمع بينهما محال . ثبت أن
لكل حركة أولا ، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت ، دون ما قبله وما بعده اختصاص بأمر
ممكن . والثامن : هو أن الاجسام ، لما كانت متساوية في تمام المساحة كان اتصاف بعضها
بالفلكية وبعضها بالنصيرية دون العكس ، اختصاصا بأمر ممكن . والتاسع : وهوان حركاتها فضل
لفاعل مختار ، ومتى كان كذلك فلها أول . بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات
لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها ، فيلزم من دوام تلك العلة ، دوام كل واحد من الأجزاء
المتحركة في هذه الحركة . ولما كان ذلك محالاً ثبت أن المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات ، بل

فاعلًا مختارًا . وإذا كان كذلك ، وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات ، وذلك يوجب أن يكون لها بداية . العاشر : انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلا لانهية له بدليل اننا نعلم بالضرورة اننا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فاننا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا ، وثبت هذا الامتياز معلوم بالضرورة . وإذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلا لانهية له ، وإذا كان كذلك ؛ فحصل هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز أمر يمكن ، ثبت بهذه الوجوه العشرة : ان اجرام السموات والأرضين مختلفة بصفات وأحوال ، فكان يجوز في العقل حصول أعددتها ومقابلتها ، فوجب أن لا يحصل هذا الاختصاص الخاص بالمرجح ومقدر والا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجح وهو محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : انه لا معنى للخلق إلا التقدير ، فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة ، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة . فلهذا المعنى . قال (الحد لله الذي خلق السموات والأرض) وانه أعلم ، ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع .

واعلم ان منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجليات ، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية بجرى الأب والأرض بالنسبة إليها جارية بجرى الأم فالعالم الفاعلة مساوية والمثل القابلة أرضية . وبها يتم أمر المواليد الثلاثة . والاستقصاء في شرح ذلك لاسيل إليه .

أما قوله (وجعل الظلمات والنور) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لفظ «جعل» يمتد إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كأنشاء شيء من شيء ، وتصيير شيء شيئا ، ومنه : قوله تعالى (وجعل منها زوجا) وقوله (وجعلناكم أزواجا) وقوله (أجعل الآلهة إلها واحدا) وإنما حسن لفظ الجعل هنا لأن النور والظلمة لما تقابعا صار كل واحد منهما إنما تولد من الآخر .

(المسألة الثانية) في لفظ (الظلمات والنور) قولان : الأول : ان المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر والذي يقوى ذلك ان اللفظ حقيقة فهما . وأيضا هذان الأمران إذ جعلتا مقرونين

بذكر السموات والأرض ، فإنه لا يفهم منهما الايمانان المحسوستان والثاني : نقل الواحدى عن ابن عباس . انه قال (وجعل الظلمات والنور) أى ظلة الشرك والنفاق والكفر . والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين . ونقل عن الحسن انه قال : يعنى الكفر والايمان ، ولا تفاوت بين هذين القولين ، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس . ولتقابل أن يقول حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، لما ذكرنا ان الأصل حمل اللفظ على حقيقته ، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ما ذكرناه . قال الواحدى : والأولى حمل اللفظ عليهما مما . وأقول هذا مشكل لأنه حمل اللفظ على مجازه ، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه مما .

(المسألة الثالثة) إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذى من شأنه قبول النور ، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور ، والدليل عليه انه إذا جلس انسان بقرب السراج ، وجلس انسان آخر بالبعد منه ، فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا ، وأما القريب فإنه لا يرى البعيد . ويرى ذلك الهواء مظلمًا ، فلو كانت الظلة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علنا ان الظلة ليست كيفية وجودية .

وإذا ثبت هذا فنقول : عدم المحدثات متقدم على وجودها ، فالظلة متقدمة فى التقدير والتحقق على النور ، فوجب تقديمها فى اللفظ ، وبما يقوى ذلك ما يروى فى الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق فى ظلة ، ثم رش عليهم من نوره .

(المسألة الرابعة) لتقابل أن يقول : لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع ، والنور بصيغة الواحد ؟ فنقول : أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان ، فكلامه هنا ظاهر ، لأن الحق واحد والباطل كثير ، وأما من حملها على الكيفية المحسوسة ؛ فالجواب : أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ، ثم إنها تقبل التناقص قليلا قليلا ، وتلك المراتب كثيرة . فلهاذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع .

أما قوله تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)

فاعلم أن العدل هو التسوية . يقال : عدل الشئ بالشئ إذا سواه به ، ومعنى (يعدلون) يشركون به غيره .

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ
مَعْرُونٌ ۝٢

فان قيل : على أى شيء عطف قوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)
قلنا : يحتمل أن يكون معطوفا على قوله (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق
لأنه ما خلقه إلا نعمة (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فيكفرون بنعمته ، ويحتمل أن يكون
معطوفا على قوله (خلق السموات والأرض) على معنى أنه خلق هذه الأشياء العظيمة التي لا يقدر
عليها أحد سواه ، ثم إنهم يعدلون به جهادا لا يقدر على شيء أصلا .
فان قيل : فما معنى ثم ؟

قلنا : الفارقة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله أعلم .
قوله تعالى (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجله وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون)
اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع
تعالى ، ويحتمل أن يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد، وصحة الحساب .

(أما الوجه الأول) فنقرره : أن الله تعالى لما استدلل بخلق السموات والأرض وتماثل
الغلات والنور على وجود الصانع الحكيم أثبته بالاستدلال بخلق الإنسان ، على إثبات هذا المطلوب
قال (هو الذي خلقكم من طين) والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا
من طين . ولهذا السبب قال (هو الذي خلقكم من طين) وعنى فيه وجه آخر ، وهو أن الإنسان
مخلوق من التراب ومن دم الطمث ، وهما يتولدان من الدم ، والدم إنما يتولد من الأغذية ، والأغذية
لما حيوانية ولما نباتية ، فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية
تولد الإنسان ، فينبغي أن تكون نباتية ، ثبت أن الإنسان مخلوق من الأغذية النباتية ، ولا شك
أنها متولدة من الطين ، ثبت أن كل إنسان متولد من الطين . وهذا الوجه عدى أقرب
إلى الصواب .

إذا عرفت هذا فنقول : هنا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ، ثم تولد من
النطفة أنواع الأعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد ،
وأنواع الأعضاء البسيطة كالعظام والنضاريف والرباطات والأوتار وغيرها ، وتولد الصفات
المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب .

﴿وأما الوجه الثاني﴾ وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد، فنقول لما ثبت أن تخليق بدن الإنسان إنما حصل، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم، وتب حلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على إعادتها وإعادة الحياة فيها، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد.

أما قوله تعالى ﴿ثم قضى أجلا﴾ ففيه مباحث :

﴿المبحث الأول﴾ لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر . قال تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ وبمعنى الخبر والاعلام . قال تعالى ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ وبمعنى صفة الفعل إذا تم . قال تعالى ﴿فقطاهن سبع سموات في يومين﴾ ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان . وأما الأجل فهو في اللغة . عبارة عن الوقت المضروب لا تقضاء الأمد ، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لا تقضاء عمره ، وأجل الدين محله لا تقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولا ، وهو أجل إذا تأخر والأجل تقضي العاجل .

إذا عرفت هذا فقله ﴿ثم قضى أجلا﴾ معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعاقب مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت . ونظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ثم إنكم بعد ذلك لميتون﴾

وأما قوله تعالى ﴿وأجل مسمى عنده﴾

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان . واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجه : الأول : قال أبو مسلم قوله ﴿ثم قضى أجلا﴾ المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله ﴿وأجل مسمى عنده﴾ المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الأجل . الثاني : بكونه مسمى عنده ، لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة ، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة ، فلهذا المعنى قال ﴿وأجل مسمى عنده﴾ والثاني : أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة ، لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخره لها ولا اعتناء ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى . والثالث : الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت . والثاني : ما بين الموت والبعث وهو البرزخ . والرابع : أن الأول : هو النوم والثاني : الموت . والخامس : أن الأجل الأول مقدار ما تقضى من عمر كل أحد ، والأجل الثاني : مقدار ما بين من عمر كل أحد . والسادس : وهو قول حكاء الإسلام أن لكل إنسان أجلين : أحدهما : الأجل الطبيعية . والثاني : الأجل الاخترامية . أما الأجل الطبيعية : فهي التي لو نفي ذلك المزاج

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَجَوَّهَهُمْ وَيَعْلَمُ
مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣٥﴾

مصونا من العوارض الخارجية لانهت مدة بقاءه إلى الوقت الفلاني، وأما الأجل الاخترامية :
فهى التى تحصل بسبب من الأسباب الخارجية : كالفرق والحرق ولدغ الحشرات وغيره من الأمور
المعصلة ، وقوله (مسمى عنده) أى معلوم عنده أو مذكور اسمه فى اللوح المحفوظ ، ومعنى عنده
شئيه بما يقول : الرجل فى المسألة عندى أن الأمر كذا وكذا أى هذا اعتقادى وقولى .
فان قيل : المبتدأ التكررة إذا كان خبره ظرفا . وجب تأخيرها فلم جاز تقديمه فى قوله (وأجل
مسمى عنده)

قلنا : لأنه تخصص بالصفة تقارب المعرفة كقوله ولبعد مؤمن خير من مشرك .

وأما قوله (ثم أتم تمترون) فنقول : المرية والامتراء هو الشك .

واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن
بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أتم تمترون فى صحة التوحيد ، وإن كان المقصود تصحيح القول
بالمعاد فكذلك والله أعلم .

قوله تعالى (وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سرهم وجهرهم ويعلم ما تكسبون)

واعلم أنا إن قلنا : ان المقصود من الآية المقدمة أقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار .

قلنا : المقصود من هذه الآية يان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، فان الآيتين المتقدمتين
يدلان على كمال القدرة ، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحيث يكل العلم بالصفات المتبصرة فى
حصول الالية ، وان قلنا : المقصود من الآية المقدمة أقامة الدلالة على صحة المعاد ، فالمقصود من
هذه الآية تكميل ذلك البيان ، وذلك لأن منكرو المعاد انما انكروه لأمرين . أحدهما : أنهم
يمنتقدون أن المؤثر فى حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطوائع ويتكرو أن يكون المؤثر فيه
قادرا مختارا . والثانى : أنهم يسلون ذلك الا أنهم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز
المطيع من العاصى ، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو . ثم أنه تعالى أثبت بالآيتين
المتقدمتين كونه تعالى قادرا ومختارا لالة موجبة ، وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات ، وحيث تبطل جميع الشبهات التى عليها مدار القول بانكار المعاد ، وصحة الحشر والنشر
فهذا هو الكلام فى نظم الآية وهما مسائل :

(المسألة الأولى) القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله (وهو الله في السموات) وذلك يدل على أن الإله مستقر في السماء قالوا : ويتأكد هذا أيضا بقوله تعالى (أأمنتم من في السماء أن يخسف) قالوا : ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية (وهو الله في السموات وفي الأرض) وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معا وهو محال لأننا نقول أجمعنا على أنه ليس بوجود في الأرض ، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل ، فوجب أن يبقى ظاهر قوله (وهو الله في السموات) على ذلك الظاهر ، ولأن من القراء من وقف عند قوله (وهو الله في السموات) ثم يتدنى فيقول (وفي الأرض يعلم سرهم) والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائرهم الموجودة في الأرض فيكون قوله (في الأرض) صلة لقوله (سرهم) هذا تمام كلامهم .

واعلم أنا نقيم الدلالة أولا على أنه لا يمكن حل هذا الكلام على ظاهره ، وذلك من وجوه : الأول : أنه تعالى قال في هذه السورة (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) فبين بهذه الآية أن كل ما في السموات والأرض فهو ملك لله تعالى وملكه له ، فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكا لنفسه ، وذلك محال ، ونظير هذه الآية قوله في سورة طه (له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما) فإن قالوا قوله (قل لمن ما في السموات والأرض) هذا يقتضي أن كل ما في السموات فهو لله الآن كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا : لانسلم والدليل عليه قوله (والسماوات وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها) ونظيره (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ولا شك أن المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه . والثاني : أن قوله (وهو الله في السموات) إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات ، أو المراد أنه موجود في سماء واحدة . والثاني : ترك للظاهر والأول : على قسمين لأنه إما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات أو غيره ، والأول : يقتضي حصول المحتجب الواحد في مكانين وهو باطل ببدية العقل . والثاني : يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزاء والاباض وهو محال . والثالث : أنه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيصه بخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث . والرابع : أنه لو كان في السموات فهل يقتضي على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لا يقتدر ، والثاني : يوجب تعجزه والأول : يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم ، والقوم ينكرون كونه تحت العالم

والخامس : أنه تعالى قال (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) وقال (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) وقال فأينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يطل القول بالمكان والجهة لله تعالى ، فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن حل هذا الكلام على ظاهره . فوجب التأويل وهو من وجوه : الأول : أن قوله (وهو الله في السموات وفي الأرض) يعنى وهو الله في تدبير السموات والأرض كما يقال : فلان في أمر كذا أى في تدبيره وإصلاح مهباته ، ونظيره قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) والثاني : أن قوله (وهو الله) كلام تام ، ثم ابتداء وقال (في السموات وفي الأرض يعلم سرهم وجهركم) والمعنى السبحانه وتعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة ، وفي الأرض يعلم سرائر الانس والجن . والثالث : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير : وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سرهم وجهركم ، وبما يقوى هذه التأويلات أن قولنا : وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم ، وكلمة هو إنما تذكر ههنا لأفائدة المحصر ، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التبيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه ، وإذا جعلنا قولنا : الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المبود في السماء وفي الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله أعلم .

(المسألة الثانية) المراد بالسر صفات القلوب وهي النوعي والصوارف ، والمراد بالجهر أعمال الجوارح ، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي ، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر ، وقد ثبت أن العلم بالعلة هل تعلم بالمعلول ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ .

(المسألة الثالثة) قوله (ويعلم ما تكسبون) فيه سؤال : وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهي المسماة بالسر ، وإما أعمال الجوارح وهي المسماة بالجهر . فالأفعال لا تنفج عن السر والجهر فكان قوله (ويعلم ما تكسبون) يقتضى عطف الشيء على نفسه ، وأنه فاسد .

والجواب : يجب حمل قوله (ما تكسبون) على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال : هذا المال كسب فلان أى مكتسبه ، ولا يجوز حمله على نفس الكسب ، وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال .

(المسألة الرابعة) الآية تدل على كون الإنسان مكتسبا للفعل والكسب هو الثقل المفضى الى اجتلاب نفع أو دفع ضرر ، ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر والله أعلم .

وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿١٥٧﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٥٨﴾

قوله تعالى ﴿وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم ، أولاً : في التوحيد ، وثانياً : في المعاد ، وثالثاً : فيما يقرر هذين المطولين ذكر بعده ما يتعلق بقرير النوبة وبدأ فيه بأن يبين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل ، غير ملتفتين إليها وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل والتأمل بالله لائق واجب ولو لا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل . قال الواحدى رحمه الله : من في قوله (من آية) لاستغراق الجنس الذى يقع في التثنية كقولك ما أتاني من أحد والثانية وهي قوله (من آيات ربهم) للتبعض والمضى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التي يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين قوله تعالى ﴿فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون﴾

اعلم أنه تعالى : رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ، فالمرتبة الأولى : كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والفكر في البينات ، والمرتبة الثانية : كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها ، لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الاعراض ، والمرتبة الثالثة : كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب . واختلفوا في المراد بالحق فقيل إنه المسجرات : قال ابن مسعود: انشق القمر بمكة وانفلق فلتين فذهب فلقه وبقيت فلقه ، وقيل إنه القرآن ، وقيل : إنه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الشرع الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم والأحكام التى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الوعد والوعيد ، الذى يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى ، والأولى دخول الكل فيه .

وأما قوله تعالى ﴿فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون﴾ المراد منه الوعد والزجر عن ذلك الاستهزاء ، فيجب أن يكون المراد بالأنباء الأنباء لانفس الأنباء بل العذاب الذى أنبا الله تعالى به ونظيره قوله تعالى (ولتعلن نبأه بعد حين) والحكم إذا توعد فرمى قال ستعرف نبأ هذا الأمر إذا نزل بك من محضره وإنما كان كذلك لأن الفرض بالخبر الذى هو الوعد حصول العلم

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّانُهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ
وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ
بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦٦﴾

بالغاب الذي ينزل ففس الغاب إذا نزل يحقق ذلك الخبر ، حتى نزول عنه الشبهة . ثم المراد من
هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا ، وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل أن يكون
عذاب الآخرة .

قوله تعالى ألم يروكم أهلكننا من قبلهم من قرن مكانهم في الأرض ما لم يمكن لكم وأرسلنا
السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم
قرناً آخرين ﴿٦٦﴾

اعلم أن الله تعالى لما منهم عن ذلك الأراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد
أثبته بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية ، كقوم
نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم .

فان قيل : ما القرن ؟ قلنا قال الواحدى : القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي
يجتمع فيها قوم ثم يفترون بالموت فهي قرن ، لأن الذين يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا بهم قرن
آخر ، والدليل عليه قوله عليه السلام «خير القرون قرني» واشتقاقه من الاقتران ، ولما كان أعمال
الناس في الأكثر الستين والسبعين والثمانين لاجرم . قال بعضهم : القرن هو الستون ، وقال
آخرون : هو السبعون ، وقال قوم هو الثمانون والاقرب أنه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه
زيادة ولا نقصان ، بل المراد أهل كل عصر فاذا انقضى منهم الأكثر قيل قد انقضى القرن
واعلم أن الله تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة أنواع من الصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مكانهم في الأرض ما لم يمكن لكم) قال صاحب الكشف مكن له
في الأرض جعل له مكاناً ونحوه في أرض له ومنه قوله تعالى (انا مكنا له في الأرض أولم نمكن
له) وأما مكنته في الأرض ، فعناه أثبته فيها ومنه قوله تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه)
ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله (مكانهم في الأرض ما لم يمكن لكم) والمعنى لم نعط أهل

مكة مثل ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا .

(والصفة الثانية) قوله (وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) يريد الفيض المطر ، فالسما معناه المطر ههنا ، والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدار يصلح أن يكون من نعت السحاب ، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره . ومفعال بجى . فنعت يراد بالبالغة فيه . قال مقاتل (مدراراً) متتابعة بعد أخرى ويستوى في المدرار المذكور والمؤنث .

(والصفة الثالثة) قوله (وجعلنا الأنهار تجري من تحته) والمراد منه كثرة البساتين . واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجدها أهل مكة ، ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة الصدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورفقة الجهالة في ههنا سوالات :

(السؤال الأول) ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضاً قهلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره .

والجواب : ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك ، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا ففاتهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين . وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن .

(السؤال الثاني) كيف قال (الم يروا) مع أن القوم ما كانوا مقرين بصديق محمد عليه السلام فيما يخبرونه وهم أيضاً ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة .

والجواب : أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيمدان يقال إنهم مسموعوا هذه الحكايات ولجرد سماعها يكتفى في الاعتبار .

(والسؤال الثالث) ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدم .

والجواب : أن الفائدة هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاطفه أن يهلكهم ويخلي بلادهم منهم ، فانه قادر على أن ينشئ مكانهم قوماً آخرين يعمر بهم بلادهم كقوله (ولا يخاف عقابها) والله أعلم

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلْيَسِّهْهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٧﴾

قوله تعالى (ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فليسهو بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين)

اعلم أن الذين يترددون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة ، فالطائفة الأولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها إلى أن استغرقوا فيها واغتموا وجدانها ، فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الأنبياء ، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وبين أن لذات الدنيا ذاهبة وخطاب الكفر باق ، وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقرضة الخسيسة ، والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء عليهم السلام ، على أنها من باب السحر لا من باب المعجزة ، هؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وهما مسائل

(المسألة الأولى) بين الله تعالى في هذه الآية أن هؤلاء الكفار لو أنهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به ، بل حملوه على أنه سحر ومغرقة ، والمراد من قوله (في قرطاس) أنه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة ، فأروه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطمنوا فيه وقالوا انه سحر

فان قيل : ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات أم لا ، فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ، ولا يجوز أن يقال : انهم من باب المعجزات لأن الملك يقدر على ازاله من السماء ، وقبل الايمان بصدق الانبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة ، وقبل الايمان بالرسل ، لا شك اننا نجهز أن يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والفياطين ، أو من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم ، واذا كان هذا التجهيز قائما قد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق

قلنا : ليس المقصود ما ذكرتم ، بل المقصود أنهم إذا رأوه بقوا شاكين فيه ، وقالوا : انما سكرت أبصارنا ، فاذا لمسوه بأيديهم قد يقوى الادراك البصرى بالادراك اللمسى ، وبلغ الغاية في الظهور والقوة ، ثم هؤلاء يقولون شاكين في أن ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا ، وذلك يدل على أنهم بالغوا في الجهالة إلى حد الدفسة ، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله أعلم

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ^(٨) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ^(٩)

(المسألة الثانية) قال القاضي: دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفاً. علم أنه لو فعله لآمن عنده لأنه بين أنه إنما لا ينزل هذا الكتاب من حيث أنه لو أنزله لقالوا هذا القول، ولا يجوز أن يخبر بذلك إلا والمعلوم أنهم لو قبلوه وآمنوا به لأنزله لا محالة. ثبت بهذا وجوب اللطف، ولتأمل أن يقول: إن قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على أنه تعالى ينزله عليهم، لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب، وهو عنده ليس بحجة، وأيضاً فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك، وهذه الآية إن دلت فائداً تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله أعلم

قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون، ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون)

اعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكرى النبوات. فانهم يقولون: لو بعث الله إلى الخلق رسولا لوجب أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة. فانهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر، وقدرتهم أشد، ومهابتهم أعظم، وامتيازهم عن الخلق أكل، والصفات والشكوك في نبوتهم ورسالتهم أقل. والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شيء كان أشد انضواءً إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى. فلما كان وقوع الصفات في نبوة الملائكة أقل، وجب لو بعث الله رسولا إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة. هذا هو المراد من قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك)

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: أما الأول: فقوله (ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر) ومعنى القضاء الاتمام والالزام. وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة. ثم معنا وجه: الأول: إن إنزال الملك على البشر آية باهرة، فتقدير إنزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال (ولو أننا أنزلنا إليهم الملائكة) إلى قوله (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) وإذا لم يؤمنوا وجب أهلاكم بعذاب الاستئصال، فإن سنة الله جارية بأن عند ظهور الآية الباهرة إن لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال، فهنا ما أنزل الله تعالى الملك إليهم لتلا يستحقوا هذا العذاب والوجه الثاني: أنهم إذا شاهدوا الملك زهقت أرواحهم من هول ما يشهدون، وتقريره: أن الآدمي

وَلَقَدْ اسْتَهْزَىٰ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ خَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ
يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾

إذا رأى الملك فاما أن يراه على صورة الأصلية أو على صورة البشر. فان كان الأول لم يبق الآدمي حيا، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الأصلية غشى عليه، وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر، وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا أو بشرا. ألا ترى أن جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كأضياف ابراهيم، وأضياف لوط، وكالذين تسوروا المحراب، وكجبريل حيث تمثل لمرم بشرا سويا. والوجه الثالث: أن انزال الملك آية باهرة جارية بجرى الاجزاء، وإزالة الاختيار، وذلك محل بصحة التكليف. الوجه الرابع: أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة إلا أنه يقوى الشبهات من وجه آخر، وذلك لأن أى معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فملك فقلته باختيارك وقد ترك، ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته أنت، فعلنا أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوى الشبهة من هذه الوجوه وأما قوله (ثم لا ينظرون) فالفائدة في كلمة (ثم) التنبيه على أن عدم الانظار أشد من قضاء الأمر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة. وأما الثاني: فقوله (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أى لجعلناه في سورة البشر. والحكمة فيه أمور: أحدها: أن الجنس إلى الجنس أميل. وثانيها: أن البشر لا يطبق رؤية الملك، وثالثها: أن طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعة البشر، وربما لا يقدرونهم في الاقدام على المعاصي. ورابعها: أن النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده، سواء كان ملكا أو بشرا

ثم قال (وللبسنا عليهم ما يلبسون) قال الواحدي: يقال لبست الأمر على القوم ألبسه لبسا إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا، وأصله من التستر بالثوب، ومنه لبس الثوب لأنه يفيد ستر النفس والمعنى انا إذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم ينظرون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص. وتحقيق الكلام أن الله لو فعل ذلك لصار فضل الله نظيرا لفعلهم في التلبس، وانما كان ذلك تليسا لأن الناس ينظرون أنه بشر مع أنه ليس كذلك، وانما كان فعلهم تليسا لأنهم يقولون لقومهم إنه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله تعالى قوله تعالى (ولقد استهزى برسلك من قبلك خاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون)

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾

اعلم أن بعض الاقوام الذين كانوا يقولون إن رسول الله يجب أن يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء ، وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لأن أحدا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم . فكانه قيل له إن هذه الأنواع الكثيرة من سوء الأدب التي يعاملونك بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع أنبيائهم ، فليست أنت فريدا في هذا الطريق . وقوله (خفاق بالذين يخفروا منهم) الآية ونظيره قوله (ولا يحق المكر السيء إلا بأهله) وفي تفسيره وجوه كثيرة لأهل اللغة . وهي بأسرها متقلبة . قال النضر : وجب عليهم . قال الليث «الحقيق» ماحق بالإنسان من مكر أو سوء يعمله فذل ذلك به ، يقول أحاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم ، وقال القراء «حاق بهم» عاد عليهم ، وقيل «حاق بهم» حل بهم ذلك . وقال الزجاج «حاق» أى أحاط ، قال الأزهري : فسر الزجاج «حاق» بمعنى أحاط وكان مأخذه من الحق وهو الاستدار بالكثرة . وفي الآية بحث آخر وهو أن لفظة «وما» في قوله (ما كانوا به يستهزئون) فيها قولان : الأول : أن المراد به القرآن والشرع وهو ما جاء به محمد عليه السلام . وعلى هذا التقدير قصير هذه الآية من باب حذف المضاف ، والتقدير خفاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزئون .

(والقول الثاني) أن المراد بهم أنهم كانوا يستهزئون بالعذاب الذي كان يخفونهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى هذا الإخبار .

قوله تعالى (قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين)

اعلم أنه تعالى كما صبر رسوله بالآية الأولى ، فكذلك حذر القوم بهذه الآية ، وقال لرسوله قل لهم لا تعتزوا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها ، بل سيروا في الأرض لتعرفوا محنة ما أخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأمانة الساقطة ، فانكم عند السير في الأرض والسفر في البلاد لا بد وأن تشاهدوا تلك الآثار ، فيكمل الاعتبار ، ويقوى الاستبصار ،

فان قيل : ما الفرق بين قوله (فاظفروا) وبين قوله (ثم انظروا)

فتنا : قوله (فاظفروا) يدل على أنه تعالى جعل النظر سببا عن السير ، فكانه قيل : سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين .

قُلْ لِمَن مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِّلَّهِ كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

وأما قوله (سيروا فى الأرض ثم انظروا) فعناه إباحة السير فى الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإعجاب النظر فى آثار المالكين، ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد ما بين الواجب والمباح. والله أعلم.

قوله تعالى (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون) فى الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوة. ويانه أن أحوال العالم العلوى والسفلى يدل على أن جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لابد وأن يكون لأجل أن الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة. فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مخلوق لله تعالى.

وإذا ثبت هذا، ثبت كونه قادرا على الاعادة والحفز والنشر، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات، طالما بكل المعلومات، وهذه القدرة والعلم يتمتع زواهما، فوجب صحة الاعادة ثانيا. وأيضا ثبت أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع من له الأمر والنهى على عبده، ولا بد من مبلغ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسول من الله تعالى إلى الخلق غير متمنع. ثبت أن هذه الآية وافية بإثبات هذه المطالب الثلاثة. ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة، ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقررمة لمجموع تلك المطالب من الوجه الذى شرعناه والله أعلم.

(المسألة الثانية) قوله تعالى (قل لمن مافى السموات والأرض) سؤال. وقوله (قل لله جواب) فقد أمره الله تعالى بالسؤال أولا ثم بالجواب ثانيا. وهذا، إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر، ولا يقدر على دفعه دافع. ولما بينا أن آثار الحدوث والامكان ظاهرة فى ذوات جميع الاجسام وفى جميع صفاتها، لا جرم كان الاعتراف بأنها بأسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته. لا جرم أمره بالسؤال أولا

ثم بالجواب ثانياً ، ليدل ذلك على أن الأقرار بهذا المعنى مما لا سبيل إلى دفعه البتة . وأيضاً فالقوم كانوا معترفين بأن كل العالم ملك لله ، وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال (وإن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ثم انه تعالى لما بين هذا الطريق كمال إلهيته وقدرته وفاعل تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية ، أردفه بكال رحمتهم وإحسانه إلى المخلوق فقال (كتب على نفسه الرحمة) فكانه تعالى قال : إنه لم يرض من نفسه بأن لا ينعم ولا بأن يمد بالانعام ، بل أبداً ينعم وأبداً يعد في المستقبل بالانعام . ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك وأوجب له إيجاب الفضل والكرم . واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم : تلك الرحمة هي أنه تعالى يمهلهم مدة عزمهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يماجلهم بالعقوبة في الدنيا . وقيل إن المراد أنه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسول وتاب وأتاب وصدقهم وقبل شريعتهم .

واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لما فرغ الله من الخلق كتب كتاباً أن رحمتي سبقت غضبي»

فان قيل : الرحمة هي إرادة الخير ، والنضب هو إرادة الانتقام ، وظاهر هذا الخبر يقتضي كون إحدى الإرادتين سابقة على الأخرى ، والمسبوق بالخير محدث ، فهذا يقتضي كون إرادة الله تعالى محدثة قلنا : المراد بهذا سبق سبق الكثرة لا سبق الزمان . وعن سليمان أنه تعالى لما خلق السماء والأرض خلق مائة رحمة ، كل رحمة ملء ما بين السماء والأرض ، ففنده تسمع وتسعون رحمة ، وقسم رحمة واحدة بين المخلوقات ، فيها يتعاطفون ويتراحمون ، فإذا كان آخر الأمر قصرها على المتقين .

أما قوله «ليجمعنكم إلى يوم القيامة» ففيه أبحاث : الأول : «اللام» في قوله (ليجمعنكم) لام قسم مضمر ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

(البحث الثاني) اختلفوا في أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله . فقال بعضهم أنه كلام مبتدأ ، وذلك لأنه تعالى بين كمال إلهيته بقوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) ثم بين تعالى أنه يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستئصال ، وبين أنه يجمعهم إلى يوم القيامة ، فقوله (كتب على نفسه الرحمة) أنه يمهلهم وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) أنه لا يمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا .

(والقول الثاني) أنه متعلق بما قبله والتقدير : كتب ربكم على نفسه الرحمة . وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم إلى يوم القيامة .

وقيل : أنه ما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فكأنه قيل : وما تلك الرحمة ؟ قيل : إنه تعالى (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل المهرج والمرج ولا ارتفاع الضيق وكثر الخط ، فصار التهديد يوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة في الدنيا ، فكان قوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كالتفسير لقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة)

(البحث الثالث) أن قوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) كلام ورد على لفظ النية . وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كلام ورد على سبيل المخاطبة . والمقصود منه التأكيد في التهديد ، كأنه قيل : لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله وملكه ، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوى بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها ، فهلا علمتم أنه يقم القيامة ويحضر الخلاق ويحاسبهم في الكل ؟

(البحث الرابع) أن كلمة «إلى» في قوله (إلى يوم القيامة) فيها أقوال : الأول : أنها صلة والتقدير : ليجمعنكم يوم القيامة . وقيل : «إلى» بمعنى في أي ليجمعنكم في يوم القيامة .

وقيل : فيه حذف أي ليجمعنكم إلى المحضر في يوم القيامة ، لأن الجمع يكون إلى المكان لا إلى الزمان . وقيل : ليجمعنكم في الدنيا بخلفكم قرنا بعد قرن إلى يوم القيامة .

أما قوله (الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون) ففيه أبحاث : الأول : في هذه الآية قولان : الأول : أن قوله (الذين) موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله (ليجمعنكم) والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا أنفسهم وهو قول الاخفش . والثاني : وهو قول الزجاج ، أن قوله (الذين خسروا أنفسهم) رفع بالابتداء ، وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، لأن قوله (ليجمعنكم) مشتمل على الكل ، على الذين خسروا أنفسهم وعلى غيرهم «والفاء» في قوله (فهم) يفيد معنى الشرط والجزاء ، كقولهم : الذي يكرمه فله درهم ، لأن الدرهم وجب بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء .

فان قيل : ظاهر اللفظ يدل على أن خسارتهم سبب لعدم إيمانهم ، والامر على العكس . قلنا : هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والتخللان ، هو الذي حملهم على الامتناع من الإيمان ، وذلك عين مقهب أهل السنة .

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٦٧﴾ قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَخْذَ لِيَا
فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ
مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمَشْرِكِينَ ﴿١٦٨﴾ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي
عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٦٩﴾

قوله تعالى ﴿وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم﴾. قل أغير الله أخذ ليا فاطر
السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل اني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من
المشركين قل اني أخاف ان عصيت رب عذاب يوم عظيم
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن أحسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره أبو مسلم رحمه الله تعالى .
قال : ذكر في الآية الأولى السموات والأرض ، اذ لا مكان سواهما ، وفي هذه الآية ذكر الليل
والنهار اذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للحدثات ، فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان
والمكانيات ، ومالك للزمان والزمانيات ، وهذا بيان في غاية الجلالة .
وأقول ههنا دقيقة أخرى ، وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيب
الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب الى العقول والافكار من الزمان
و الزمانيات ، لمدائق مذكورة في العقليات الصرفة ، والتعلم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاطهر
فلاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

(المسألة الثانية) قوله ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾ يفيد الحصر والتقدير : هذه الاشياء له
لا لغيره ، وهذا هو الحق لأن كل فوجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، فالواجب لذاته
ليس الا الواحد . وما سوى ذلك الواحد ممكن . والممكن لا يوجد الا بإيجاد الواجب لذاته ، وكل
ما حصل بإيجاده وتكوينه كان ملكا له ، ثبت أن ماسوى ذلك الموجود الواجب لذاته فهو ملكه
ومالكة فلهذا السبب قال ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾

(المسألة الثالثة) في تفسير هذا السكون قولان : الأول : أن المراد منه الشيء الذي سكن
بعد أن تحرك ، فعلى هذا ، المراد كل ما استقر في النهار من الدواب ، وجملة الحيوانات في البر والبحر

وعلى هذا التقدير : قالوا في الآية محفوف والتقدير : وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى (سرايل تقيم الحر) أراد الحر والبرد فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر لأنه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة ، كذلك هنا حذف ذكر الحركة ، لأن ذكر السكون يدل عليه .

(والقول الثاني) أنه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة ، بل المراد منه السكون بمعنى اللول . كما يقال : فلان يسكن بلد كذا إذا كان عمله فيه ، ومنه قوله تعالى (وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم) وعلى هذا التقدير : كان المراد ، زله كل ما حصل في الليل والنهار . والتقدير : كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركاً أو ساكناً ، وهذا التفسير أولى وأكمل . والسبب فيه أن كل ما دخل تحت الليل والنهار حصل في الزمان فقد صدق عليه أنه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل ، وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث ، والحدوث يناهز الأزلية والبرام ، فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث . وكل حادث فلا بد له من محدث ، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدماً عليه . والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدماً على الوقت والزمان . فلا تجري عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أنه كان وسيكون .

واعلم أنه تعالى لما بين فيها سبق أنه مالك للكان وجملة المكنيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات ، بين أنه سميع عليم . يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين . والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات ، فبه جلي أنه وإن كان مالكا لكل المحدثات . لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى ، ولما قرر هذه المعاني قال (قل أغير الله اتخذ وليا)

واعلم أنه فرق بين أن يقال (أغير الله اتخذ وليا) وبين أن يقال : اتخذ غير الله وليا . لأن الإنكار إنما حصل على اتخاذ غير الله وليا ، لا على اتخاذ الولي ، وقد عرفت أنهم يقدمون الإهم فالإهم الذي هم بشأنه أعني فكان قوله (قل أغير الله اتخذ وليا) أولى من العبارة الثانية ، ونظيره قوله تعالى (أغير الله تأمرونني أعبد) وقوله تعالى (آله أذن لكم)

ثم قال (فاطر السموات والأرض) وقرئ (فاطر السموات) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار «هو» والنصب على المدح . وقرأ الزهري (فطر السموات) وعن ابن عباس : ما عرفت (فاطر السموات) حتى أتاني أعرايان مختصمان في بئر . فقال أحدهما : أنا فطرناها أي ابتدأناها . وقال ابن الأنباري : أصل افطر شق الشيء . عند ابتدائه ، فقوله (فاطر السموات والأرض) يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم الأشياء إلى بعض ، فلما كان الأصل الشق جاز أن يكون في حال شق إصلاح . وفي حال أخرى شق إفساد . ففاطر السموات

من الإصلاح لا غير . وقوله (هل ترى من ضلور) (وإذا السماء انشطرت) من الانفساد ، وأصلها واحد ثم قال تعالى (وهو يعلم ولا يعلم) أى وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد .
فان قيل : كيف فسرت الاطعام بالرزق؟ وقد قال تعالى (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) والمطف يوجب المقابلة .

قلنا : لاشك في حصول المقابلة بينهما ، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة . والمقصود من الآية : أن المنافع كلها من عنده ، ولا يجوز عليه الانتفاع . وقرئ (ولا يعلم) بفتح الياء ، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يعلم ولا يعلم) على بناء الأول للفعول والثاني للفاعل ، وعلى هذا التقدير : فالضمير عائد إلى المذكور في قوله (أغير الله) وقرأ الأشهب (وهو يعلم ولا يعلم) على بناءها للفاعل . وفسر بأن معناه : وهو يعلم ولا يستعلم . وحكى الأزهرى : أعلمت بمعنى استطعت . ويجوز أن يكون المعنى : وهو يعلم تارة ولا يعلم أخرى على حسب المصالح كقوله : وهو يعطى ويمتنع ، ويبسط ويقدر ، ويقضى ويفقر .

واعلم أن المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله تعالى وليا . واحتج عليه بأنه فاطر السموات والأرض وأنه يعلم ولا يعلم . وفى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا . أما بيان أنه فاطر السموات والأرض ، فلأننا نينا أن ماسوى الواحد ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقع موجودا إلا بإيجاد غيره ، فنتج أن ماسوى الله فهو حاصل بإيجاده وتكوينه . ثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ماسواه من الموجودات ، وأما بيان أنه يعلم ولا يعلم فظاهره لأن الاطعام عبارة عن إيصال المنافع ، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع . ولما كان هو المبدئى تعالى وتقدس لكل ماسواه ، كان لامحالة هو المبدئى لحصول جميع المنافع . ولما كان واجبا لذاته كان لامحالة غنيا ومتعيا عن الانتفاع بشئ آخر . ثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السموات والأرض ، وصحة أنه يعلم ولا يعلم ، وإذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غير مولى . لأن ماسواه محتاج في ذاته وفى جميع صفاته وفى جميع ما تحت يده . والحق سبحانه هو الذى لذاته . الجواد لذاته ، وترك القنى الجواد ، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل .

وإذا عرفت هذا فنقول : قد سبق في هذا الكتاب بيان أن الولي معناه الأصل فى اللغة : هو القريب . وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه . فقوله (قل أغير الله اتخذوليا) يمنع من القرب من غير الله تعالى . فهذا يقتضى تزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى ، وقطع العلائق عن كل ماسوى الله تعالى .

مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ قَدْ رَجِهَ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿١٦٥﴾

ثم قال تعالى (قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم) والسبب أن النبي صلى الله عليه وسلم سابق أمته في الاسلام لقوله (وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) ولقول موسى (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين)

ثم قال (ولا تكونن من المشركين) ومعناه أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . ثم إنه تعالى لما بين كون رسوله مأمورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منيا عن الشرك قال بعده (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقصود أني إن عاقلته في هذا الأمر والنهي صرت مستحقا للمذاب العظيم .

فان قيل : قوله (قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية ، ولولا أن ذلك جازى عليه لما كان خائفا . والجواب : أن الآية لا تدل على أنه خاف على نفسه ، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه الكفر والمعصية فانه يخاف . وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ، ومثاله قولنا : إن كانت الحصة زوجا كانت منقسمة بمتساويين ، وهذا لا يدل على أن الحصة زوج . ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله أعلم .

وقوله تعالى (إني أخاف) قرأ ابن كثير ونافع (إني) بفتح اليا . وقرأ أبو عمرو والباقون بالارسال .

قوله تعالى (من يصرف عنه يومئذ رجه وذلك الفوز المبين) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحزة والكسائي (يصرف) بفتح الياء وكره الراء . وفاعل الصرف على هذه القراءة والضمير العائد إلى ربي من قوله (إني أخاف إن عصيت ربي) والتقدير : من يصرفه عنه يومئذ المذاب . وحجة هذه القراءة قوله (قد رجه) فلما كان هذا فعلا مستندا إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان ، وعلى هذا التقدير : صرف المذاب مستندا إلى الله تعالى ، وتكون الرحمة بعد ذلك مستندة إلى الله تعالى ، وأما الباقر فأنهم قرؤا (من يصرف عنه) على فعل مالم يسم فاعله ، والتقدير : من يصرف عنه عذاب يومئذ بما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف المذاب إلى اليوم في قوله (عذاب يوم عظيم) فلذلك أضاف الصرف إليه . والتقدير : من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم .

وإن يمسك الله بضرب فلا كاشف له إلا هو وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير (١٧) وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير (١٨)

(المسألة الثانية) ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفاً وذلك محال ، بل المراد عذاب ذلك اليوم ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب ، والمصيبة لا توجب العقاب . لأنه تعالى قال (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه) أي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه . وهذا إنما يحسن لو كان ذلك الصرف واقفاً على سبيل التفضل . أما لو كان واجباً مستحقاً لم يحسن أن يقال فيه أنه رحمه ألا ترى أن الذي يقبح منه أن يضرب العبد ، فإذا لم يضربه لا يقال أنه رحمه . أما إذا حسن منه أن يضربه ولم يضربه فإنه يقال أنه رحمه ، فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف . وكل ثواب حصل ، فهو ابتداء فضل واحدان من الله تعالى . وهو موافق لما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «والذي نفسي بيده ما من الناس أحد يدخل الجنة بعمله ، قالوا ولا أنت يا رسول الله . قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته» ووضع يده فوق رأسه ، وطول بها صوته

(المسألة الرابعة) قال القاضى : الآية تدل على أن من لم يعاقب في الآخرة بمن يصرف عنه العقاب ، فلا بد من أن يثاب . وذلك يعطى قول من يقول : إن فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب ، لكنه يتفضل عليه
فإن قيل : أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين . وذلك يعطى دلاله الآية على قولكم ؟

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مدفوع من وجوه : الأول : أن التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى ، وليس يكون ذلك مطلوباً من الفعل . والفوز هو الظفر بالمطلوب ، فلا بد وأن يفيد أمراً مطلوباً . والثاني : أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل . بل يجب حمله على ما يقتضى بالغة في عظم النعمة ، وذلك لا يكون إلا ثواباً . والثالث : أن الآية معطوفة على قوله (أني أعافى أن عصيت ربى عذاب يوم عظيم) والمقابل للعذاب هو الثواب ، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جداً وضعفه ظاهر . فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء والله أعلم
قوله تعالى ﴿وإن يمسك الله بضرب فلا كاشف له إلا هو وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للماقل أن يتخذ غير الله وليا ، وتحرره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضى اليها أو الى أحدها . والنفع اسم للذة والسرور وما يفضى اليها أو الى أحدهما . والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع . فاذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان إما أن يكون في الضر او في الخير لأن زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة أو لم تحصل . واذا ثبت هذا الحصر فقد بين الله تعالى ان المضار قليلا وكثيرا لا يتدفع الا بالله ، والخيرات لا يحصل قليلا وكثيرا الا بالله . والدليل على أن الأمر كذلك ، ان الموجود إما واجب لذاته وإما يمكن لذاته . أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه يمكن لذاته . والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته ، وكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه . ثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به ، وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به ، ثبت بهذا البرهان العقلي البين صحة ما دلت الآية عليه

فان قيل : قد نرى أن الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره ، وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وبإعانة غيره ، وذلك يقدح في صوم الآية . وأيضا فرأس المضار هو الكفر فوجب أن يقال انه لم يتدفع إلا بإعانة الله تعالى . ورأس الخيرات هو الايمان ، فوجب أن يقال انه لم يحصل إلا بايجاد الله تعالى ، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا . وأيضا فانا نرى أن الانسان يتنفع بأكل الهواء ويتضرر بتناول السموم ، وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية

والجواب عن الأول : ان كل فعل يصدر عن الانسان قائما يصدر عنه إذا دعاه الداعي اليه . لأن الفعل بدون الداعي محال ، وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى . وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى . وهكذا القول في كل ما ذكرناه من السؤالات

(المسألة الثانية) انه تعالى ذكر اساس الضر وامساس الخير ، إلا أنه ميز الأول عن الثاني بوجوبين : الأول : انه تعالى قدم ذكر اساس الضر على ذكر اساس الخير ، وذلك تنبيه على أن جميع المضار لابد وأن يحصل عقيبها الخير والسلامة . والثاني : انه قال في اساس الضر (فلا كاشف له إلا هو) وذكر في اساس الخير (انه على كل شيء قدير) فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الاشياء . وذلك يدل على أن ارادة الله تعالى لا يصل الخيرات غالبية على ارادته لا يصل

المضار. وهذه الشبهات بأسرها دالة على أن إرادة الله تعالى جانب الرحمة غالب ، كما قال وسبقت رحنى غضبى»

قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير) فيه مسائل
(المسألة الأولى) اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فان قالوا : كيف أهملتم وجوب الوجود .

قلنا : ذلك عين الذات لاصفة قائمه بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون يمكن لذاته واجبا بغيره . فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت أنه عين الذات ، وثبت أن الصفات التي هي الكالات حقيقتها هي القدرة والعلم فقوله (وهو القاهر فوق عباده) اشارة الى كمال القدرة ، وقوله (وهو الحكيم الخبير) اشارة الى كمال العلم . وقوله (وهو القاهر) يفيد الحصر ومعناه أنه لا موصوف بكال القدرة وكال العلم الا الحق سبحانه . وعند هذا يظهر أنه لا كمال الا هو ، وكل من سواه فهو ناقص .

إذا عرفت هذا فنقول : أما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلا تائنا ان ما عدا الحق سبحانه يمكن بالوجود لذاته ، والممكن لذاته لا يرجع وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه وإيجاده وإبداعه . فيكون في الحقيقة هو الذي تهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على عدمه ، وتارة في طرف ترجيح عدمه على الوجود . ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله (قل اللهم مالك الملك) الى آخر الآية . وأما كونه حكما ، فلا يمكن حمله هنا على العلم لأن الخير اشارة الى العلم فيلزم التكرار . وأنه لا يجهز ، فوجب حمله على كونه محكما في أماله بمعنى أن أماله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخير هو العالم بالشئ المروى . قال الواحدى : وتأويله أنه العالم بما يصح أن يخبر به قال : والخبر عليك بالشئ . قول: نل به خبر أى علم وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم .

(المسألة الثانية) المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم وهو محدود ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان موجودا فوق العالم لكان إما أن يكون في الصفر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب . وإما أن يكون ذاهبا في الاقطار متمددا في الجهات . والأول : يقتضى أن يكون في الصفر والمقارة للجوهر الفرد . فلو جاز ذلك فلم لا يجهز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالمهاآت الواقعة في كرة البيت وذلك لا يقوله عاقل ، وإن كان

الثاني كان متبعضاً متجزئاً ، وذلك على الله حال . والثاني : أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطاً للقاذورات وهو باطل . أو يكون متناهياً من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والتقصان . وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص ، فيكون محدثاً أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض ، فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهياً غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك بوجوب القسمة والتجزئة . والثالث : إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوي أو بالبعد والخلاء . فان كان الأول : فنقول أجسام العالم متناهية تخرج العالم لا خلا ولا ملأ ولا مكان ولا حيث ولا جهة ، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه . وإن كان الثاني فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك ، فلو صح حصول الله في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء ، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص بمخصص ، وكل ما كان واقعاً بالفاعل المختار فهو محدث ، لحصول ذاته في الجزء محدث . وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم كونه ذاتة محدثة وهو محال . والرابع : أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفترق إلى الموجب لوجوده موجد موجوداً قبله . فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والخبير .

وإذا ثبت هذا : فبعد الخير والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت . ولا قد وقع التثنية في ذات الله تعالى وذلك محال .

وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهاً عن الاحياز والجهات في جميع الأوقات . والخامس : أنه ثبت أن العالم كرة .

وإذا ثبت هذا قلنا يكون فوق رؤس أهل الرى يكون تحت أقدام قوم آخرين .

وإذا ثبت هذا ، فاما أن يقال : إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم . أو يقال : إنه تعالى فوق الكل . والأول : باطل ، لأن كونه فوقاً لبعضهم يوجب كونه تحتاً لآخرين ، وذلك باطل . والثاني : يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم . والسادس : هو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوقة بلفظ وملحوق بلفظ آخر . أما أنها مسبوقة فلا أنها مسبوقة بلفظ القاهر ، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتتمام الممكنة . وأما أنها ملحوق بلفظ فلا أنها ملحوق بقوله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالملكوكة والمقدورية ، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة ،

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْتُكُمْ لَتَشْهَدُنَّ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ١٩

فان قيل : ما ذكرتموه على الصدق من قولكم إن قوله (وهو القاهر فوق عباده) دل على كمال القدرة . فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار ، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة قلنا : ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله (فوق عباده) دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل . والسابع : وهو أنه تعالى : لما ذكر هذه الآية ردأ على من يتخذ غير الله وليا ، والتقدير : كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده ، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً . وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية ، الفوقية بالقدرة والقوة . أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلاً في جهة فوق أن يكون التحويل عليه في كل الأمور مفيداً وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازماً . أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه ، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم .

قوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أتيتكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإني بريء مما تشركون)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله تعالى . ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أي المطالب . فنقول : يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى .

(أما الاحتمال الأول) فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما وجدناك غيرك

رسولا وما نرى أحداً يصدقك. وقد سألتنا اليهود والنصارى عنك فزعوا أنه لا ذكر لك عندهم بالنبوة فأرنا من يشهد لك بالنبوة. فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال قل يا محمد أى شيء أكبر شهادة من الله حتى يعتزفوا بالنبوة، فإن أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى. فإذا اعتزفوا بذلك فقل إن الله شهيد لى بالنبوة لأنه أوحى إلى هذا القرآن وهذا القرآن معجز، لأنكم أنتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته. فإذا كان معجزاً، كان إظهار الله إياه على وفق دعواى شهادة من الله على كونى صادقاً فى دعواى. والحاصل: أنهم طلبوا شاهداً مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله، ثم بين أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ) فهذا تحرير واضح.

(وأما الاحتمال الثانى) وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة فى وحدانية الله تعالى. فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة، وهى أنا نقول: للمطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يمنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع، والالزام الدور. ومنها ما يمنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا امتناع فى أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بينه لا يمكن إلا بالدليل السمعى، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً، وهو كل أمر عقلى لا يتوقف على العلم به، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية.

إذا عرفت هذا فقول: قوله (قل الله شهيد ببنى بينكم) فى إثبات الوحداية والبراءة عن الشركاء والاعتداد والإنناد والأمثال والأشباه.

ثم قال (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ) أى إن القول بالتحديد هو الحق الواجب، وأن القول بالشرك باطل مردود.

(المسألة الثانية) قل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئاً.

واعلم أنه لا ينزاع فى كونه تعالى ذاتاً موجوداً وحقيقاً إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئاً، فيكون هذا خلافاً فى مجرد العبارة. واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية وتقريره أنه قال أى الأشياء أكبر شهادة. ثم ذكر فى الجواب عن هذا السؤال قوله (قل الله) وهذا يوجب كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: أى الناس أصدق؛ فلو قيل: جبريل، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس. فكفنا هنا.

فان قيل: قوله (قل الله شهيد ببنى بينكم) كلام تام مستقبل بنفسه لا يتعلق له بما قبله لأن

قوله (الله) مبتدأ ، وقوله (شاهد بيني وبينكم) خبره ، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها .

فلما الجواب فيه وجهين : الأول : أن قول قوله (قل أى شيء أكبر شهادة) لاشك أنه سؤال ولا بد له من جواب : إما مذكور ، وإما محذوف .

فإن قلنا : الجواب مذکور : كان الجواب هو قوله (قل الله) وههنا يتم الكلام . فأما قوله (شاهد بيني وبينكم) فههنا يضم مبتدأ ، والتقدير : وهو شاهد بيني وبينكم ، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور .

وأما إن قلنا : الجواب محذوف . فنقول : هذا على خلاف الدليل ، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً ، إلا أن ذلك المحذوف لابد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لا تقا بذلك الموضع .

والجواب اللائق بقوله (أى شيء أكبر شهادة) هو أن يقال : هو الله ، ثم يقال بعده (الله شاهد بيني وبينكم) وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . فهذا تمام تقرير هذا الدليل .

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله (كل شيء) والمستثنى يجب أن يكون داخل تحت المستثنى منه ، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوده : الأول : قوله تعالى (ليس كمثل شيء) والمراد ليس مثل مثله شيء ، وذات كل شيء مثل مثله نفسه فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة ، والتقدير : ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثاً باطلاً لا يليق بأهل الدين المصير إليه إلا عند الضرورة الشديدة . والثاني : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقاً لنفسه وهو محال ، لا يقال : هذا عام دخله التخصيص لأننا نقول : إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها ، فيجرب وجودها مجرى عدمها ، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيهاً على أن البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم أن البارئ تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها ، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص . الثالث : التمسك بقوله (وقه الاسماء الحسنى) فادعوه بها) والاسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونمت من نعمت

الجلال ولفظ الشيء أهم الأشياء فيكون مسماه حاصلا في أحسن الأشياء وفي أردناها متى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال . فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لأن هذا الاسم لما لم يكن من الأسماء المحسنة والله تعالى أمر بأن يدعى بالأسماء المحسنة . فوجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال : إن هذا اللفظ ليس اسما من أسماء الله تعالى ألبتة . الرابع : أن اسم الشيء يقتول المعلوم ، فوجب أن لا يجوز إطلاله على الله تعالى ببيان : الاول : قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك خدا) سمي الشيء الذي سيفعله خدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله خدا يكون معلوما في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعلوم .

وإذا ثبت هذا فقولنا : إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة . ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى ألبتة ، فكان عبثا مطلقا ، فوجب أن لا يجوز إطلاله على الله تعالى .

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال : لما تعارضت الدلائل .

فتقول : لفظ الشيء أهم الألفاظ ، ومتى صدق الخاص صدق العام ، فمتى صدق فيه كونه ذاتا حقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئا وذلك هو المطلوب والله أعلم .

أما قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لاندركم به ومن بلغ) فالمراد أنه تعالى أوحى إلى هذا القرآن لاندركم به ، وهو خطاب لأهل مكة ، وقوله (ومن بلغ) عطف على المخاطبين من أهل مكة أي لاندركم به ، وأندركل من بلغه القرآن من العرب والعجم ، وقيل من التقلين ، وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير : من بلغه القرآن ، فكأنما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف ، والتقدير : وأوحى إلى هذا القرآن لاندركم به ، ومن بلغه هذا القرآن . إلا أن هذا المائد عذوف لدلالة الكلام عليه ، كما يقال الذي رأيت زيد ، والذي ضربت عمرو . وفي تفسير قوله (ومن بلغ) قول آخر ، وهو أن يكون قوله (ومن بلغ) أي ومن احلم وبلغ حد التكليف ، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار المائد إلا أن الجمهور على القول الأول . أما قوله (أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد إني بريء مما تشركون) فتقول : فيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير : (أيكم) بهجمة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة ياء ساكنة بلا مد ، وأبو عمرو . وقالون عن نافع كذلك . إلا أنه يد والباقون بهزتين بلا مد .

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

(والبحت الثاني) أن هذا استفهام معناه الجحد والانتكار . قال الفراء : ولم يقل آخر لأن الالفة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال (وقه الأسماء الحسنى) وقال (فما بال القرون الأولى) ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب .

ثم قال تعالى (قل لأشهد قل إنما هو الله واحد وإني بريء مما تشركون) واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه : أولاً : قوله (قل لأشهد) أى لأشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء . وثانياً : قوله (قل إنما هو الله واحد) وكلمة (إنما) تنفي الحصر ، ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء . وثالثاً : قوله (إني بريء مما تشركون) وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء . فثبت دلالة هذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد . قال العلماء : المستحب لمن أسلم ابتداءً أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سرى دين الاسلام . ونص الشافعي رحمه الله : على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله (وإني بريء مما تشركون) عقيب التصريح بالتوحيد .

قوله تعالى «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون»

اعلم أنا وروينا في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته ، فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ، ثم بين في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم أنا لانعرف محمداً عليه الصلاة والسلام ، لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم لما روى أنه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة . قال عمر لعبد الله بن سلام : أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة ، فقال يا عمر . لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني ولانا أشد معرفة بمحمد مني بابني لاني لا أدري ما صنع النساء وأشهد أنه حق من الله تعالى .

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون عليهم نبوة محمد عليه والسلام مثل علمهم بأبنائهم وفيه سؤال وهو أن يقال : المكتوب في التوراة والإنجيل مجرد أنه سيخرج نبى في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق ، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ
الظَّالِمُونَ (٢١) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّا سَرَفْنَا كُفْرَهُمُ
الَّذِينَ كَانُوا يَعْبُدُونَ (٢٢)

والحيلة والشكل ، فإن كان الأول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام ، فكيف يصح أن يقال : عليهم بذوته مثل عليهم ببنوة آبائهم ، وإن كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عاقلين بالضرورة من التوراة والإنجيل يكون محمد عليه الصلاة والسلام نبيا من عند الله تعالى ، والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لأننا نعلم بالضرورة أن التوراة والإنجيل ما كانا مشتغلين على هذه التفاصيل التامة الكاملة ، لأن هذا التفصيل إما أن يقال : إنه كان باقيا في التوراة والإنجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام أو يقال : إنه ما بقيت هذه التفاصيل في التوراة والإنجيل في وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق إليهما قبل ذلك ، والأول باطل لأن إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب بمنتهى ، والثاني أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ، ونصارى ذلك الزمان عاقلين ببنوة محمد صلى الله عليه وسلم عليهم ببنوة آبائهم ، وحينئذ يسقط هذا الكلام .

والجواب عن الأول : أن يقال : المراد بـ (الذين آتيناكم الكتاب) اليهود والنصارى ، وهم كانوا أهلا للنظر والاستدلال ، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام ، ففرغوا بواسطة تلك المعجزات كونه زسولا من عند الله ، والمقصود من تشبيه إحدى المرتقتين بالمرتقة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه .

أما قوله (الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون) ففيه قولان : الأول : أن قوله (الذين) صفة للذين الأول ، فيكون عاقلين واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويصدقون . والثاني : أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء . وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، وفي قوله (الذين خسروا) وجهان : الأول : أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني : جاء في التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة في الجنة ، فن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزلته غيره .

قوله تعالى (ومن أظلم ممن أتقى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون) ويوم

نحشرهم جميعاً ثم يقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴿ اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران في الآية الأولى بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران ، وهو أمران : أحدهما : أن يفترى على الله كذباً ، وهذا الاقتراء يحتمل وجوها : الأول : أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله ، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب إليها ، وكانوا أيضاً يقولون الملائكة بنات الله ، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحار والسواحب . وثانيها : أن اليهود والنصارى كانوا يقولون : حصل في التوراة والانجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير ، وأنهما لا يبيح بعدهما نبي ، وثالثها : ما ذكره الله تعالى في قوله (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) ورابعها : أن اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحباؤه) وكانوا يقولون (لن نمسنا النار إلا أياراً معدودة) وخامسها : أن بعض الجهال منهم كان يقول : إن الله فقير ونحن أغنياء ، وأمثال هذه الأباطيل التي كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة ، وكلها اقتراء منهم على الله .

(والنوع الثاني) من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله ، والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بيّنة ، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال (إنه لا يفلح الظالمون) أي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل ييقون في الحرمان والخذلان .

أما قوله (ويوم نحشرهم جميعاً) ففي ناصب قوله (ويوم) أقوال : الأول : أنه مخوف وتقديره (ويوم نحشرهم) كان كيت وكيت ، فترك ليقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف ، والثاني : التقدير اذكر يوم نحشرهم ، والثالث : أنه معطوف على مخوف كأنه قيل لا يفلح الظالمون أبداً ويوم نحشرهم .

وأما قوله (ثم يقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) فالقصد منه التفريع والتبكيك لا السؤال ، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء ، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم ، وعلى كلا الوجهين : لا يكون الكلام . إلا توييخاً وتقريماً وتقريراً في نفوسهم أن الذي كانوا يظنونه مأيوس عنه ، وصار ذلك قتيلاً لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة ، والمائد على الموصول من قوله (الذين كنتم تزعمون) مخوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون أنهم شفعاء ، لخلف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه ، قال ابن عباس : وكل زعم في كتاب الله كذب .

ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ۚ أَنْظِرْ
كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ۚ ٢٤

قوله تعالى ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين أنظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾
اعلم ان هنا مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالباء المنقطة من فوق وفتنتهم بالرفع ، وقرأ حمزة والكسائي : ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب ، وأما القراءة بالباء المنقطة من فوق ونصب الفتنة ، فهنا قوله أن قالوا : في محل الرفع لسكونه اسم تكن ، وإنما أنت لتأنيث الخبر كقوله من كانت أمك أولان ما قالوا : فتنة في المعنى ، ويجوز تأويل إلا أن قالوا لامقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت ، ونصب فتنتهم ، فهنا قوله ان قالوا : في محل الرفع لسكونه اسم يكن ، وفتنتهم هو الخبر . قال الواحدي : الاختيار قراءة من جعل أن قالوا الاسم دون الخبر لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت بامتاع وصفها المضمر ، فكأن المظهر والمضمر ، إذا اجتماعا كان جعل المضمر اسما أولى من جملة خبرا ، فكذا هنا تقول كنت القائم ، لجملة المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا هنا ، وتقول قراءة حمزة والكسائي : والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين : أحدهما : بإظهار أعني وأذكر ، والثاني : على النداء ، أي والله ياربنا ، والباقون بكسر الباء على أنه صفة لله تعالى .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهاككين على حبه ، فأعلم في هذه الآية أنه لم يكن افتتانهم بشركهم وافتانهم عليه ، إلا أن تبرؤا منه وتباعدوا عنه ، لحقوا انهم ما كانوا مشركين : ومثاله أن ترى انسانا يحب عاريا مدموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسبه تبرأ منه ، فيقال له ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة هنا افتتانهم بالآثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس : انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن فررت منه وتركته .

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى : انهم حلفوا فى القيامة على أنهم ما كانوا مشركين ، وهذا يقتضى اقدامهم على الكذب يوم القيامة ، ولتناس فيه قولان : الأول : وهو قول أبى على الجبائى ، والقاضى : ان أهل القيامة لا يجوز اقدامهم على الكذب . واحتج عليه بوجه : الأول : ان أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار ، إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف ، وذلك باطل ، وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار ، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح بمعنى انهم يعلمون انهم لو راموا فعل القبيح لمنهم الله منه لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى : لكان ذلك اطلاقم فى فعل القبيح ، وأنه لا يجوز ، ثبت ان أهل القيامة يعلمون الله بالاضطرار ، وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح ، وذلك يقتضى انه لا يقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه لا يجوز منهم فعل القبيح ، إذا كانوا عقلاء . إلا اننا نقول : لم لا يجوز ان يقال : انه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم ، فقالوا : هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم ، أو يقال : انهم نسوا كونهم مشركين فى الدنيا .

والجواب عن الأول : انه تعالى لا يجوز أن يحشرهم : ويورد عليهم التوبيخ بقوله (أين شركاؤكم) ثم يحكى عنهم ما يجرى مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء ، لأن هذا لا يليق بحكمة الله تعالى ، وأيضا فالكلفون لابد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة ، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثانى : ان النسيان : لما كانوا عليه فى دار الدنيا مع كمال العقل ببذل العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال ، وان بعد العهد ، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ، ومع ذلك قد نسيه ، ومعلوم أن تجويزه يوجب السفسطة .

(الحجة الثانية) ان القوم الذين أقسموا على ذلك الكذب إما أن يقال : انهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء ، فان قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى كلام المجانين فى معرض تهديد المنذر ، وإن قلنا أنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم ، مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال ، وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم فى مثل هذه الحالة على الكذب .

(الحجة الثالثة) أنهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد أقدموا على هذين النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب ، فتصير الدار الآخرة دار التكليف ، وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك ، وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك الكذب ، وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذما ، فهذا يقتضى حصول الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب ، وأنه باطل ، ثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيامة على القبيح والكذب . وإذا ثبت هذا : فنقد ذلك قالوا يعمل قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) أى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا ، وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا موحدين متباعدين عن الشرك .

فان قيل : فعلى هذا التقدير : يكونون صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عند أنفسهم ، فلماذا قال الله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) ولنا أنه ليس تحت قوله (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز أن يكون المراد انظر كيف كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا في أمور كانوا يخبرون عنها كقولهم : أنهم على صواب وأن ما هم عليه ليس بترك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا ، وإنما ينفي ذلك عنهم في الآخرة ، والحاصل أن المقصود من قوله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) اختلاف الحالين ، وأنهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يمتثلون عنه وأنهم في الآخرة يمتثلون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق أحد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويدعون أنهم على صواب . هذا جملة كلام القاضى في تقرير القول الذى اختاره أبو على الجبائى .

(والقول الثانى) وهو قول جمهور المفسرين أن الكفار يكذبون في هذا القول قالوا : والدليل على أن الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه : الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) والثانى : قوله تعالى (يوم يمتهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون) بعد قوله (ويحلفون على الكذب) فثبت كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا . والثالث : قوله تعالى حكاية عنهم (قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم) وكل ذلك يدل على أقدامهم في بعض الاوقات على الكذب . والرابع : قوله حكاية عنهم (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك)

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةَ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

وقد علموا أنه تعالى لا يقضى عليهم بالخلاص . والخامس : أنه تعالى في هذه الآية حكى عنهم (أنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر . ثم حمل قوله بمد ذلك (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) على أنهم كذبوا في الدنيا بوجوب فك نظم الآية ، وصرف أول الآية الى أحوال القيامة وصرف آخرها الى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد . أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول : لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أحوال القيامة ، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله : كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عنهم ما ذكره في حال اضطراب العقول، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك . وأما قوله ثانيا المكفون لا بد أن يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول : اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات . فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله أعلم .

أما قوله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) فالمراد انكارهم كونهم مشركين ، وقوله (وضل عنهم) عطف على قوله (كذبوا) تقديره : وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تكن عنهم شيئا وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم .

قوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا أساطير الاولين)

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة أنبه بما يوجب اليأس عن إيمان بعضهم فقال (ومنهم من يستمع إليك) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد ابن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبى ابن خلف والحارث بن

عامة وأبو جهل واستمعوا الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا: التضرع ما يقول محمد فقال: لا أدرى ما يقول لكنى أراه يحرك شفثيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذى كنت أحدنكم به عن أخبار القرون الأولى وقال أبو سفيان انى لا أرى بعض ما يقول حقا . فقال أبو جهل كلا فأذن الله تعالى (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) والأكنة جمع كنان وهو ما وفى شيئا وسره ، مثل عنان وأعنة ، والفعل منه كننت وأكننت . وأما قوله (أن يفقهوه) فقال الزجاج: موضع «أن» نصب على أنه مفعول به . والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه فلما حذفت «اللام» نصبت الكرامة ، ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى «أن» وقوله (وفى آذانهم وقرأ) قال ابن السكيت: الوراق الثقل فى الآذان .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الإيمان ، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه ، وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب فى الكنان الذى يمنعه عن الإيمان ، وذلك هو المطلوب . قالت المجترة : لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها وبدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الإيمان فلم يمنعنا على ترك الإيمان ، ولم يدعونا الى فعل الإيمان ؟ الثانى : أنه تعالى لو منعهم من الإيمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منقضى بصريح العقل وقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) الثالث : أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار فى معرض الذم فقال تعالى (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وقال فى آية أخرى (وقالوا قلوبنا غلف بل لنهم الله بكفرهم) وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم فى معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا فى معرض التقرير والتوبيخ ، والا لزم التناقض . والرابع : أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويقولون . والخامس : أن هذه الآية وردت فى معرض الذم لهم على ترك الإيمان ولو كان هذا الصدام المنع من قبل الله تعالى لما كانوا ممنوعين بل كانوا معذورين . والسادس : أن قوله (حتى اذا جاؤك يجمادونك) يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل ، وعندهنا قالوا الابد من التأويل وهومن وجوه : الأول : قال الجبائى أن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتوسلوا بسبحانه وتعالى باقى على قلوبهم النوم ، وهو المراد من الأكنة ، ويشغل أسماهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم ، وهو المراد من قوله (وفى

آذاتهم (قر) والثاني: أن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برويتها على أنه لا يؤمن. فصارت تلك العلامة دالة على أنهم لا يؤمنون

وإذا ثبت هذا فنقول: لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الإيمان

والتأويل الثالث: أنهم لما أصرروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه، فصار عدوهم عن الإيمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الإيمان، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع: أنه تعالى لما منعم باللطاف التي أنما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فإخلام منها، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول (وجعلنا على قلوبهم أكنة)

والتأويل الخامس: أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر)

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حل الكنان والورق على أن الله تعالى منعم عن الإيمان، وهو أن نقول: بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى، وذلك لأن المبدأ الذي أتى بالكفر أن لم يقدر على الاتيان بالإيمان، فقد صرح قولنا إنه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصدده عن الإيمان. وأما إن قلنا: أن القادر على الكفر كان قادرا على الإيمان فنقول: يتمتع بصيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الإيمان، إلا عند انضمام تلك الداعية، وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى، وتكون تلك الداعية الجارة إلى الكفر كنانا للقلب عن الإيمان، ووقرا للسمع عن استماع دلائل الإيمان، ثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية

وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية، وجب حل هذه الآية عليه علا بالبرهان ويظهر القرآن، والله أعلم

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال (ومنهم من يستمع إليك) فذكره بصيغة الأفراد ثم قال (على قلوبهم) فذكره بصيغة الجمع. وإنما حسن ذلك لأن صيغة «من» واحد في اللفظ جمع في المعنى وأما قوله تعالى (وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها) قال ابن عباس: وإن يروا كل دليل ووجهة

لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلناه عن الجبائي، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة) إلقاء النوم على قلوب الكفار لئلا يتمكنهم التوسل بسمع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله (وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) لافتها بهذا الكلام، وأيضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال: وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعه، لأن المقصود الذي ذكره الجبائي إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام. أما المنع من نفس كلامه ومن فهم مقصوده، فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله. والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها (وحَتَّىٰ) في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجدل، والجملة هي قوله (إذا جاءوك يجادلونك) يقول الذين كفروا، ويجادلونك في موضع الحال وقوله (يقول الذين كفروا) تفسير لقوله (يجادلونك) والمعنى أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك وينكرونك، وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون (إن هذا إلا أساطير الأولين) قال الواحدي: وأصل الأساطير من السطر، وهو أن يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس. قال ابن السكيت: يقال سطر وسطر، فن قال سطر لجمعه في القليل أسطر والكثير سطور، ومن قال سطر لجمعه أسطار، والأساطير جمع الجمع، وقال الجبائي: واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة، وقال الزجاج: واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحذوثة. وقال أبو زيد: الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد ثم قال الجمهور: أساطير الأولين ما سطره الأولون. قال ابن عباس: معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطرونها أي يكتبونها. فأما قول من فسر الأساطير بالثرهات، فهو معنى وليس مفسرا. ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم وأسفنديار كلاما لا فائدة فيه لاجرم فسرت أساطير الأولين بالثرهات

(المسألة الرابعة) اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) القدح في كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا: إن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة، والنقص المذكورة للأولين، وإذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتبهة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة. وأجاب القاضي عنه بأن قال: هذا السؤال مدفوع لأنه يلزم أن يقال لو كان في مقدورك معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة. وحيث لم يقدروا عليها ظهر أنها معجزة. ولقاتل أن يقول: كان القوم أن يقولوا نحن وإن كنا أرباب

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَتَأَوَّلُونَ عَنْهُ وَإِنْ يَهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾

هذا اللسان العربي الا أنا لا أعرف كيفية تصنيف الكتب وتأليفها ولست أهلاً لذلك . ولا يلزم من معجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزاً لأننا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك
قوله تعالى ﴿وهم ينهون عنه ويتأولون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين أنهم علموا في كون القرآن معجزاً بان قالوا : انه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين ؛ بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه ويتأولون عنه ، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام ، فالضمير في قوله (عنه) محتمل أن يكون عائداً إلى القرآن وأن يكون عائداً إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، فهذا السبب اختلف المفسرون . فقال بعضهم : (وهم ينهون عنه ويتأولون عنه) أي عن القرآن وتدبره والاستماع له . وقال آخرون : بل المراد يهون عن الرسول

واعلم أن النهي عن الرسول عليه السلام محال . بل لا بد وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام ، وهو غير مذكور . فلا جرم حصل فيه قولان : منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والافتقار برسالة . وقال عطاء ومقاتل : نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشاً عن إيذاء النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه .

(والقول الأول) أشبه لوجهين : الأول : أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تختصى ذم طريقهم ، فكذلك قوله (وهم ينهون عنه) ينبغي أن يكون محمولاً على أمر مضموم ، فلو حملناه على أن أياطال كان ينهى عن إيذائه ، لما حصل هذا النظم . والثاني : أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يعني به ما تقدم ذكره . ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله (وهم ينهون عنه) النهي عن أذيته ، لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك .

فان قيل : إن قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى قوله (ويتأولون عنه) لا إلى قوله (ينهون عنه) لأن المراد بذلك أنهم يعملون عنه بفارقة دينه ، وترك المواقفة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول .

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ اقْفُوا عَلَى النَّارِ قَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا
وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَأَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا
لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٨﴾

قلنا : إن ظاهر قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى كل ما تهمذ ذكره . لأنه بمنزلة أن
يقال : إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه ، فلا يكون هذا الضرر
متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر .

(المسألة الثانية) اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين
من القبيح . الأول : إنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته . والثاني : كانوا يناوون
عنه ، والنأي البعد . يقال : نأى بنأى إذا بعد . ثم قال (وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون)
قال ابن عباس ، أى وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وظلوم فيه . وما يشعرون
أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية ، والله أعلم .

قوله تعالى (ولو ترى إذ أقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون
من المؤمنين بل بدأهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون)
اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وينأى عن
طاعته بأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ولو ترى) يقتضى له جواباً وقد حذف تفعيلاً للأمر . وتعليقاً
للشأن ، وجاز حذفه لعم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر . ولو قدرت الجواب ،
كان التقدير : رأيت سوء متقلبهم . أو رأيت سوء حالهم . وحذف الجواب في هذه الأشياء
أبلغ في المعنى من إظهاره ، ألا ترى : أنك لو قلت لعنكم الله ، والله أن قت إليك وسكت
عن الجواب ، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه ، من الضرب ، والقتل ، والكسر ، وعظم الخوف
ولم يدر أى الأقسام تبني . ولو قلت : والله أن قت إليك لأضربك فأبيت بالجواب ، لعلم أنك لم
تبلغ شيئاً غير الضرب . ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواء ، فثبت أن حذف الجواب أقوى
تأثيراً في حصول الخوف . ومنهم من قال جواب «ولو» مذكور من بعض الوجوه . والتقدير ولو ترى
إذ أقفوا على النار ينوحون . ويقولون ياليتنا نرد ولا نكذب .

(المسألة الثانية) قوله (وقفوا) يقال وقفته وقفاً، ووقفته وقوفاً. كما يقال رجسته رجوعاً. قال الزجاج: ومعنى (وقفوا على النار) يحتمل ثلاثة أوجه: الأول: يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يماينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار. والثاني: يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم، بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم. والثالث: معناه عرفوا حقيقتها تعريفاً من قولك وقفت فلاناً على كلام فلان: أى علمته معناه وعرفته. وفيه وجه رابع. وهم أنهم يكونون في جوف النار، وتكون النار محيطة بهم، ويكونون غائصين فيها. وعلى هذا التقدير فقد أقيم «على» مقام «في» وإنما صح على هذا التقدير، أن يقال: وقفوا على النار، لأن النار دركات وطبقات، بعضها فوق بعض. فيصح هناك معنى الاستعلاء.

فان قيل: فلماذا قال ولوترى؟ وذلك يؤذن بالاستقبال. ثم قال بعده إذ وقفوا وكلمة «إذ» للماضي. ثم قال بعده، فقالوا وهو يدل على الماضي.

قلنا: أن كلمة «إذ» قام مقام «إذا» إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد، وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر، فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي، يفيد المبالغة من هذا الاعتبار.

(المسألة الثالثة) قال الزجاج: الإلمة في النار حسنة جيدة، لأن ما بعد الألف مكسور وهو حرف الراء. كأنه تكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين.

أما قوله تعالى ﴿قَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكُذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (ياليتنا نرد) يدل على أنهم قد تمنوا أن يردوا إلى الدنيا. فأما قوله (ولانكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) ففيه قولان: أحدهما: أنه داخل في التني والتقدير أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ولا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين. فان قالوا هذا باطل لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية (وانهم لكاذبون) والمتنى لا يوصف بكونه كاذباً.

قلنا: لا نسلم أن المتنى لا يوصف بكونه كاذباً لأن من أظهر التني، فقد أخبر ضمناً كونه مريداً لذلك الشيء، فلم يبعد تكذيبه فيه، ومثاله أن يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالا فأحسن إليك، فهذا تمن في حكم الوعد، فلم يرزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه لقليل أنه كذب في وعده.

(القول الثاني) أن التني تم عند قوله (يا ليتنا نرد) وأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا نكون من المؤمنين) فهذا الكلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية (وإنهم لكاذبون) عائد إليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد، ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين، ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولا عرضوا عن الإيمان.

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر زردونكذب بالرفع فهماو نكون بالنصب، وقرأ حمزة وحض عن عاصم زرد بالرفع، ونكذب ونكون بالنصب فهما، والباقون بالرفع في الثلاثة، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله (نرد) وذلك لأنه داخل في التني لا محالة، فأما الذين رصروا قوله (ولا نكذب) ونكون) فقيه وجهان: الأول: أن يكون معطوفا على قوله (نرد) فتكون الثلاثة داخلة في التني، فعلى هذا قدمتموا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين.

(والوجه الثاني) أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول، فيكون التقدير: يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد. والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد. أي قدعنا وشاهدنا ما لا نكذب معه أبدا. قال سيويه: وهو مثل قولك دعني ولا أعود، فهنا المطلوب بالسؤال تركه. فأما أنه لا يعود فتير داخل في الطلب، فكذا هنا قوله (يا ليتنا نرد) الداخل في هذا التني الرد، فأما ترك التكذيب وفعل الإيمان فتير داخل في التني، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا: الوجه الثاني أقوى، وهو أن يكون الرد داخلا في التني، ويكون ما بعده اخبارا محضا. واحتجوا عليه بأن الله كذبهم في الآية الثانية فقال (وإنهم لكاذبون) والمتننى لا يجوز تكذيبه، وهذا اختيار أبي عمرو. وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة، وذكرنا أنها ليست قوية، وأما من قرأ (ولا نكذب) ونكون) بالنصب فقيه وجوه: الأول: باضمار أن، على جواب التني، والتقدير: يا ليتنا نرد وأن لا نكذب. والثاني: أن تكون الواو مبدلة من الفاء، والتقدير: يا ليتنا نرد فلا نكذب، فتكون الواو ههنا بمنزلة الفاء في قوله (لو أنى لى كرة فأكون من المحسنين) ويتأكد هذا الوجه بما روى أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب، والثالث: أن يكون معناه الحال، والتقدير: يا ليتنا نرد غير مكذبين، كما تقول العرب — لا تأكل السمك وتشرب اللبن — أى لا تأكل السمك

شاربا للبن.

واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة في التني. وأما أن المتننى كيف يجوز

تكذيبه فقد سبق تقريره . وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع (ولا تكذب) وينصب (وتكون) فالتقدير : أنه يجعل قوله (ولا تكذب) داخلا في النفي ، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكون من المؤمنين والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (فقالوا ياليتنا نزد ولا تكذب) لاشبهة في أن المراد تنمي ردم إلى حالة التكليف . لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال ، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى . والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأحوال بسبب ذلك التقصير أنه ينبغي الرد إلى الحالة الأولى ، ليس في إزالة جميع وجوه التقصيرات . ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات ، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا قط ، ولا بترك التكذيب ، ولا بعمل الإيمان . بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة . فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت النفي .

فان قيل : كيف يحسن منهم تنمي الرد مع أنهم يعلمون أن الرد يحصل البتة . والجواب من وجوه : الأول : لعلهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل . والثاني : أنهم وإن علوا أن ذلك لا يحصل ، إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى (يريدون أن يخرجوا من النار) وكقوله (أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فلا يصح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل ، فبان يتمنوه أقرب ، لأن باب النفي أوسع ، لأنه يصح أن يتنمي ما لا يصح أن يريد من الأمور الثلاثة الماضية .

ثم قال تعالى (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) معنى (بل) ههنا رد كلامهم ، والتقدير : أنهم ماتموا العود إلى الدنيا ، وترك التكذيب ، وتحصيل الإيمان لأجل كونهم راغبين في الإيمان ، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعابوه . وهذا يدل على أن الرغبة في الإيمان والطاعة لا تنفع . إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه ، لكونه إيمانا وطاعة ، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب ، والخوف من العقاب فغير مفيد .

(المسألة الثانية) المراد من الآية : أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا . وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه : الأول : قال أبو روق : ان المشركين في بعض مواقف القيامة يمحذون الشرك فيقولون (والله ربنا ما كنا مشركين) فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر ، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . قال الواحدي : وعلى هذا القول أهل التفسير . الثاني :

قال المبرد: بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها ، وذلك لأن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم ، لأن مضار كفرهم كانت خفية ، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) الثالث : قال الزجاج : بدا للاتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور . قال والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عفيه (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) وهذا قول الحسن . الرابع : قال بعضهم : هذه الآية في المنافقين ، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام ، وبدا لهم يوم القيامة ، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين . الخامس : قيل بدا لهم ما كان علانهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به ، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك .

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة . والمقصود منها بأسرها انه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانتهكت أستارهم . وهو معنى قوله تعالى (يوم تبلى السرائر)

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان ، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل : ان أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة ، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلوردهم الله تعالى إلى الدنيا فع هذه الاحوال كيف يمكن أن يقال : أنهم يودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله .

قلنا : قال القاضي : تقرير الآية (ولو ردوا) إلى حالة التكليف ، وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ، ولم يحصل هناك مشاهدة الأحوال وعذاب جهنم ، فهذا الشرط يكون مضرا لاحالة في الآية . إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف ، لأن المقصود من الآية بيان غلوم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ، ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيامة ، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يمكن في اصرار القوم على كفرهم الأول مزيد تمجب ، لأن إصرارهم على الكفر يجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا ، فلعلمنا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال الواحدي : هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة ، وذلك لأن الله تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاءه في الازل بالشرك . ثم انه تعالى بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب ، ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا لعادوا إلى الشرك ، وذلك القضاء السابق فيهم ، والا فالعاقلة لا يرتاب فيها شاهد ، ثم قال تعالى (وانهم لكاذبون) وفيه سؤال وهو أن يقال : انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب إليه

وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ٢٩٥ وَلَوْ تَرَى إِذِ وَقَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا قَالَ فَذُقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ٣٠٠

والجواب : انا بينا ان منهم من قال الداخل في التقي هو مجرد قوله (بالتقنا نرد) أما الباقي فهو اخبار ، ومنهم من قال بل الكل داخل في التقي ، لأن ادخال التكذيب في التقي أيضا جائز ، لأن التقي يدل على الاخبار على سبيل الضمن والصيرورة ، كقول القائل ليتزيذا جامنا فكنا نأكل ونشرب وتحدث . فكذا ههنا . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾

اعلم أنه حصل في الآية قولان : الأول : أنه تعالى ذكر في الآية الأولى ، أنه بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل . فبين في هذه الآية أن ذلك الذي يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر ، وذلك لأنهم كانوا ينكرونه ويخفونه صمته . ويقولون مالنا إلا هذه الحياة الدنيوية ، وليس بمعده الحياة لا ثواب ولا عقاب . والثاني : أن تقدير الآية (ولو ردوا لمادوا لماسنوها عنه) ولأنكروا الحشر والنشر ، وقالوا : (إن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ)

قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ وَقَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا قَالَ فَذُقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الأولى أنكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة . بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة ، فقال (ولو تَرَى إِذِ وَقَعُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ) واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يبقون عند الله وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويفيب عنه تارة أخرى واعلم أن هذا خطأ وذلك لأن ظاهر الآية ، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى ، كما يفف أحدنا على الأرض ، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى . وأنه بالاتفاق باطل ، فوجب الصير إلى التأويل وهو من وجوه :

(التأويل الأول) هو أن يكون المراد (ولو تَرَى إِذِ وَقَعُوا عَلَىٰ) ما وعدهم ربهم من عذاب

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِيلُونَ (٣١)

الكافرين وثواب المؤمنين . وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة
(التأويل الثاني) ان المراد من هذا الوقوف المعركة ، كما يقول الرجل لغيره وبقت على
كلامك أى عرفته .

(التأويل الثالث) ان يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال . فخرج الكلام مخرج ماجرت
به العادة ، من وقوف العبد بين يدى سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ
الفصيحة البليغة

(المسألة الثانية) المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم فى الآية الأولى ، انهم ينكرون
القيامة والبعث فى الدنيا ، ثم بين أنهم فى الآخرة يقرون به . فيكون المعنى أن حالم فى هذا الانكار
سيؤول إلى الاقرار . وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب ، قال الله تعالى (اليس
هذا بالحق)

فان قيل : هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم أليس هذا بالحق؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى
(ولا يكلمهم الله) والجواب أن يحمل قوله (ولا يكلمهم) أى لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع ، وعلى
هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق؟ قالوا بلى وربنا .
المقصود أنهم يعترفون بكونه حقاً مع القسم واليمين . ثم إنه تعالى يقول لهم فنبؤوا العذاب بما
كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لأنهم فى كل حال يجدونه وجدان الذاتى فى قوة الاحساس
وقوله (بما كنتم تكفرون) أى بسبب كفركم . واعلم أنه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجاً على
صحة القول بالحشر والنشر لأن ذلك الدليل قد تقدم ذكره فى أول السورة فى قوله (هو الذى خلقكم
من طين ثم قضى أجلاً) على ما قرأناه وفسرناه ، بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا
المذهب والقول .

قوله تعالى (قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على
ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون)
فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكبرى

البعث والقيامة وهي أمران : أحدهما : حصول الخسران . والثاني : حل الأوزار العظيمة .

(أما النوع الأول) وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الجسدية وأعطاه هذه الآلات الجسدية والأدوات الجسدية وأعطاه العقل والتفكير . لأجل أن يتوصل باستعمال هذه الآلات والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية . والأخلاق الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فإذا استعمل الإنسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه الذات الدائمة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الإنسان إلى آخر عمره قد خسر خسراً ميبئاً . لأن رأس المال قد فنى والربح الذي ظن أنه هو المطلوب بهي أيضاً وانقطع فلم يبق في يده لآمن رأس المال أثر ولا من الربح شيء فكان هذا هو الخسران الميبئ . وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكراً للبعث والقيامة وكان يمتدح أن ينتهي السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الغائية . أما من كان مؤمناً بالبعث والقيامة فإنه لا ينتدح بهذه السعادات الجسدية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة . بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران . ثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسراً ميبئاً وأنهم عند الوصول إلى موقف القيامة يحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد .

(والنوع الثاني) من وجوه : خسرانهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم . وتقرير الكلام فيه أن كمال السعادة في الإقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته . وأيضاً في الاقتران عن الدنيا وترك محبتها ، وفي قطع العلاقة بين القلب وبينها ، فمن كان منكراً للبعث والقيامة ، فإنه لا يسعى في إعداد الزاد لموقف القيامة ، ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا ، فإذا مات بقى كالغريب في عالم الروحانيات ، وكالمنقطع عن أحبائه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسديات . فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتمام إلى المخلطة بأهل ذلك العالم ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الاقتران عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستعداد بخيرات هذا العالم . فالأول هو المراد من قوله (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) والثاني : هو المراد من قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فهذا تقرير المقصود من هذه الآية .

(المسألة الثانية) المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم (والذين كذبوا بقاء الله) المراد منه الذين أنكروا البعث والقيامة ، وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وإنما حلفت هذه الكناية لأن موقفه القيامة موقف لا شك

فيه لأحد الإله تعالى ، ولا قدرة لأحد على النفع والضرر والخفض والرفع . وقوله (حتى إذا جاءتهم الساعة بفتنة) اعلم أن كلمة (حتى) غاية لقوله (كذبوا) لا لقوله (قد خسر) لأن خسرانهم لا غاية له ومعنى (حتى) هنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة ، والمعنى أنهم كذبوا إلى أن ظهرت الساعة بفتنة .

فان قيل : إنما يتحصرون عند موتهم .

قلنا : لما كان الموت وقوعاً في أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها ولذلك قال عليه السلام «من مات فقد قامت قيامته» والمراد بالساعة القيامة ، وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه : الأول : أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كأنه قيل : ما هي إلا ساعة الحساب . الثاني : الساعة هي الوقت الذي تقوم القيامة سميت ساعة لأنها مفاجئة الناس في ساعة لا يعلمها أحد إلا الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى قال (بغتة) والبغتة هي المفاجأة والمعنى : أن الساعة لا تنجي الأبدية لأنه لا يعلم أحد متى يكون مجيئها ، وفي أي وقت يكون حدوثها وقوله (بغتة) انتصابه على الحال بمعنى : باغتة أو على المصدر كأنه قيل : يفتتهم الساعة بغتة . ثم قال تعالى (قالوا يا حشرتنا) قال الزجاج : معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة . والعرب تبرعن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة كقوله تعالى (يا حشره على العباد . ويا حشرق على ما فرطت في جنب الله . ويا ويلنا ألد) وهذا أبلغ من أن يقال : الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا أيمنى على يوسف تأويله يا أيها الناس تنبهوا على ما وقع في من الأسف فوق النداء على غير المنادى في الحقيقة . وقال سيوطي : أنك إذا قلت يا عجباً فكأنك قلت يا عجب احضر وتعال فان هذا زمانك إذا عرفت هذا فقول : حصل للنداء ههنا تأويلان : أحدهما : أن النداء للحسرة ، والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج . والثاني : أن المنادى هو نفس الحسرة على معنى : أن هذا وقتك فاحضري وهو قول سيوطي . وقوله (على ما فرطنا فيها) فيه بحثان .

(البحث الأول) قال أبو عبيدة يقال : فرطت في الشيء أي ضيعته فقوله (فرطنا) أي تركنا وضيعنا وقال الزجاج : فرطنا أي قدمنا المعجز . جملة من قولهم فرط فلان . إذا سبق وتقدم ، وفرط الشيء إذا قدمه . قال الواحدي : فالتفريط عنده تقديم التقصير ،

(والبحث الثاني) أن الضمير في قوله (فيها) إلى ماذا يعود فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه أنه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير إليها . وجوابه : أن العقل دل على أن موضع التقصير ليس إلا الدنيا ، لحسن عود الضمير إليها لهذا المعنى . الثاني : قال الحسن

المراد ياحسرتا على ما فرطنا في الساعة ، والمعنى : على ما فرطنا في اعداد الزاد الساعة وتحصيل الائمة لها . والثالث : أن تعود الكناية الى معنى ما في قوله (ما فرطنا) أى حسرتا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها . والرابع : قال محمد بن جرير الطبري : الكناية تعود الى الصفة لانه تعالى لما ذكر الحسرة دل ذلك على حصول الصفة والمباينة .

ثم قال تعالى (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فاعلم أن المراد من قولهم ياحسرتا على ما فرطنا فيها اشارة الى أنهم لم يحصلوا لأنفسهم ما به يستحقون الثواب ، وقوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) اشارة الى أنهم حصلوا لأنفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم ، ولا شك أن ذلك نهاية الحسرة . قال ابن عباس : الأوزار الآثام والخطايا . قال أهل اللغة : الوزر الثقل وأصله من الحل يقال : وزرت الشيء أى حملته أزره وزرا ، ثم قيل : للذنوب أوزار لأنها تثقل ظهر من عملها ، وقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لا تحمل نفس حاملة . قال أبو عبيدة : يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع أحمل وزرك وأوزار الحرب انقلها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه أمهال ما يستد إليه من تدبير الولاية أى يحمل . قال الزجاج : وهم يحملون أوزارهم أى يحملون ثقل دنوبهم ، واختلفوا في كيفية حملهم الأوزار فقال المفسرون : ان المؤمن إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أحسن الأشياء صورة وأطيبها ريحا ويقول : أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركني أنت اليوم فذلك قوله (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) قالوا ركبنا وأن الكافر إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أقبح الأشياء صورة وأخبثها ريحا فيقول : أنا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فانا أركبك اليوم فذلك قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ، وهذا قول قتادة والسدي . وقال الزجاج : الثقل كما يذكر في المنقول ، فقد يذكر أيضا في الحال والعفة يقال : ثقل على خطاب فلان ، والمعنى كرهته فالمعنى أنهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم . وقال آخرون : معنى قوله (وهم يحملون أوزارهم) أى لآثامهم أوزارهم كما تقول شخصك نصب عني أى ذكرتك ملازم لي

ثم قال تعالى (الاسماء ما يزدون) والمعنى بشئ الذي يزدونه أى يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله (وساء سيلا)

قوله تعالى ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

قوله تعالى ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المسكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها ، فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وزكا كتبها

واعلم أن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السماعات الأخروية إلا فيها ، فلذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان

﴿القول الأول﴾ ان المراد منه حياة الكافر . قال ابن عباس : يريد حياة أهل الشرك والنفاق ، والسبب في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة فلا تكون لعبا ولهوا

﴿والقول الثاني﴾ أن هذا عام في حياة المؤمن والكافر ، والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحياة والعلويات المطلوبة في هذه الحياة ، وإنما سماها باللعب واللهو ، لأن الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ، ثم عند اقراضه واقضائه لا يبق منه إلا الندامة ، فكذلك هذه الحياة لا يبق عند اقراضها إلا الحسرة والندامة .

واعلم أن تسمية هذه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه : الأول : ان مدة اللهو واللعب قليلة سريعة الاقضاء والزوال ، ومدة هذه الحياة كذلك . الثاني : ان اللعب واللهو لا بدوان يناسقا في أكثر الأمر إلى شيء من المكاره . ولذات الدنيا كذلك . الثالث : ان اللعب واللهو ، إنما يحصل عند الاعتراض بظواهر الأمور ، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور ، لا يبق اللعب واللهو أصلا ، وكذلك اللهو واللعب ، فانهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين ، أما العقلاء والحفصاء ، قلبا يحصل لهم خوض في اللعب واللهو ، فكذلك الالتذاب بطيبات الدنيا والارتفاع بخيراتها لا يحصل ، إلا للنفلين الجاهلين بحقائق الأمور . وأما الحكماء المحققون ، فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور ، وليس لها في نفس الأمر حقيقة معتبرة . الرابع : ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة حمودة ، فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو

وليس لهما حقيقة معتبرة . ولما بين تعالى ذلك قال بعده (والدار الآخرة خير للذين يتقون) وصف الآخرة بكونها خيرا ، ويدل على أن الأمر كذلك حصول التفات بين أحوال الدنيا وأحوال الآخرة في أمور أحدهما : أن خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة بيان أن الأمر كذلك وجوه : الأول : أن خيرات الدنيا ليست الاقضاء الشهوتين ، وهو في نهاية الخساسة ، بدليل أن الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه ، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الانسان ، فإن الجمل أكثر أكلًا ، والدب أكثر وقعا ، والذئب أقوى على الفساد والتمزيق ، والعقرب أقوى على الايلام ، ومما يدل على خساستها أنها لو كانت شريفة لكان الاكثر منها يوجب زيادة الشرف ، فكان يجب أن يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع أشرف الناس ، وأعلام درجة ، ومعلوم بالبدية انه ليس الأمر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون عقوتا مستغفرا مستحقرا يوصف بأنه بهيمة أو كلب أو أحمس ، ومما يدل على ذلك إن الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها ، ولذلك كان المقلد عند الاشتغال بالواقع يخفون ولا يقدمون على هذه الأفعال بمحض من الناس . وذلك يدل على أن هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص ، ومما يدل على ذلك أيضاً أن الناس إذا شتم بعضهم بعضاً لا يذكرون فيه إلا الألفاظ الدالة على الوقاع ، ولولا أن تلك الالدة من جنس النقائص ، وإلا لما كان الأمر كذلك ، ومما يدل عليه أن هذه الذات ترجع حقيقتها إلى دفع الآلام . ولذلك فإن كل من كان أشد جوعاً وأقوى حاجة كان التذاهة بهذه الأشياء أكمل له وأقوى ، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا حقيقة لهذه الذات في نفس الأمر . ومما يدل عليه أيضاً أن هذه الذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الاقضاء . فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه الذات . وأما السعادات الروحانية فإنها سعادات شريفة عالية باقية مقدسة ، ولذلك فإن جميع الخلق إذا تغلبوا في الانسان كثرة العلم وشدة التقاض عن الذات الجسدية ، فانهم بالطبع يعظمونه ويحذرونه ويعبدونه أنفسهم عبيداً لذلك الانسان وأشقياء بالنسبة اليه ، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة الذات الجسدية ، وكال مرتبة الذات الروحانية .

(الوجه الثاني) في بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا ، هو أن تقول : هب أن هذين النوعين تشارك في الفضل والمنفعة ، إلا أن الوصول إلى الخيرات الموعودة في غدا القيامة معلوم قطعا . وأما الوصول إلى الخيرات الموعودة في غدا الدنيا . فتغير معلوم بل ولا يظنون ، فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم ، وكمن أمير كبير أصبح في

الملك والامارة ، ثم أمسى أسيراً حقيراً ، وهذا التفاوت أيضاً يوجب المباشرة بين النوعين .

(الوجه الثالث) هب أنه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوماً آخر في الدنيا ، إلا أنه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيّات واللذات أم لا ؟ أما كل ما جمعه من موجبات السعادات ، فانه يعلم قطعاً أنه ينتفع به في الدار الآخرة .

(الوجه الرابع) هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بتجيرات الدنيا لا يكون غالياً عن شوائب المكروهات ، وبمازجة المحرمات المخوفات . ولذلك قيل : من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق . فقيل : وما هو يارسول الله ؟ قال «سرور يوم بئامه»

(الوجه الخامس) هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيّات في الدن ، إلا أن تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة ، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وأكث وأفضل كانت الأحران الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكث كما قال الشاعر المتنبي .

أشدّ الغم عندى في سرور يقن عنه صاحبه انتقلا

ثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه الميوب العظيمة ، والنقصانات الكاملة ، وسعادات الآخرة مبرأة عنها ، فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأبقى وأحرى وأولى .

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بإضافة الدار إلى الآخرة ، والباقر (ولدار الآخرة) على جبل الآخرة نعتاً للدار . أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة في الحقيقة منافية للوصوف فصحت الإضافة من هذا الوجه ، ونظيره قولهم بارخة الأولى ، ويوم الخميس وحق اليقين ، وعند البصريين لا تجوز هذه الإضافة ، قالوا لأن الصفة نفس الموصوف ، وإضافة النوى إلى نفس مختلفة .

واعلم أن هذا بناء على أن الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لأنه يعقل تصور الموصوف منفكاً عن الصفة ، ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالاً ، ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره ، إلا أنه لا يليق بهذا المكان ، ثم أن البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجهها آخر ، فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار ، لصكته جعلها صفة للساعة ، فكانه قال : ولدار الساعة الآخرة

فان قيل : فلي هذا التقدير الذي ذكرتم تكون قد أقيمت الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح . قلنا لا يقيح ذلك إذا كانت الصفة قد استعملت استعمال

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ
بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾

الاسماء ولفظ الآخرة قد استعمل استعمال الاسماء ، والدليل عليه : قوله (وللآخرة خير لك من الأولى) وأما قرأة العامة فهي ظاهرة لأنها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى أمكن إجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة إلى الدلول عنه والله أعلم .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجه . قال ابن عباس : هي الجنة ، وإنها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي . وقال الحسن : المراد نفس الآخرة خير . وقال الأصم : العسك بعمل الآخرة خير . وقال آخرون : نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، من حيث أنها كانت باقية دائماً مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والافتراض .

ثم قال تعالى (للذين يتقون) فيبين أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر . فأما الكافر والفاسق فلا ! لأن الدنيا بالنسبة اليه خير من الآخرة على ما قال عليه السلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال (أفلا تعقلون) قرأ نافع وابن عامر (أفلا تعقلون) بالثاء ههنا وفي سورة الأعراف ويوسف ويس . وقرأ حفص عن عاصم في «يس» بالياء والياء بالثاء . وقرأ عاصم في رواية يحيى في يوسف بالثاء والباقي بالياء . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وخزعة والكسائي وعاصم في رواية الأعشى والبرجي جميع ذلك بالياء . قال الواحدي : من قرأ بالياء ؛ معناه : أفلا يعقلون الذين يتقون أن الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار؟ فيعملون لها ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل إلى ذلك ، ومن قرأ بالثاء ، فالمعنى : قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون إن ذلك خير؟ والله أعلم .

قوله تعالى «قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين آيات الله يجحدون»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين فبهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبه هؤلاء وأجاب عنها ومنهم من يقول : إن محمداً يخبرنا بالشر والنشر بعد الموت وذلك

عمال . وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته . وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية . واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو؟ قليل كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن . وقيل : إنهم كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته . وقيل : كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لنتان يقال حزنني وكذا وأحزني .

(المسألة الثالثة) قرأ نافع والكسائي (فانهم لا يكذبونك) خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان : الأول : أن بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين : أحدهما : كان الكسائي يقرأ بالتخفيف . ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعه الأباطيل من القول وأكذبه إذا أخبرته أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك باقتضائه وصنعه . قال الزجاج : معنى كذبه قلت له كذبت ومعنى أكذبه أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد . فكان القوم كانوا يمتدحون أن محمداً عليه السلام مذكور ذلك على سبيل الافتعال والرويح بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة ، إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل . والفرق الثاني قال أبو علي : يجوز أن يكون معنى (لا يكذبونك) أي لا يصادفونك كاذبا لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحدث الرجل إذا أصبته محمداً فأجبت وأحسنت محمداً إذا صادفته على هذه الأحوال (والقول الثاني) أنه لا فرق بين هاتين القراءتين . قال أبو علي : يجوز أن يكون معنى القراءتين واحداً لأن معنى التفعيل النسبة إلى الكذب بأن يقول له كذبت كما تقول ذنبته وفسقته وخطأته أي قلت له فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيت أي قلت له سفاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى أمثاله قالوا أسقيته أي قلت له سفاك الله . قال ذو الرمة :

وأسقيه حتى كادما أبى تكلمني أحجاره وملاعبه

أي أنسبه إلى السفيا بأن أقول سفاك الله فبلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحداً ، إلا أن فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه إلى أمر أكثر من أفعلت .

(المسألة الرابعة) ظاهر هذه الآية يقتضي أنهم لا يكذبون محمداً صلى الله عليه وسلم ولكنهم يحسبون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الأمرين على وجهه :

(الوجه الأول) أن القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويحسدون القرآن والنبوة . ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات : إحداها : أن الحرت بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكننا إن اتبعناك تنخطف من أرضنا فحين لا تؤمن بك لهذا السبب . وثانيها : روى أن الأحنس بن شريق قال لاني جهل : يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس عندنا أحد غيرنا ، فقال له والله إن محمدًا لصادق وما كذب قط ؟ ولكن إذا ذهب بنو قصى بالواء والسقاية والحجابة والنبوة ، فإذا يكون لسائر قريش . فنزلت هذه الآية .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقولهم ولكنهم يحسدون نبوتك بأستهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً)

(الوجه الثاني) في تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذباً البتة سموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمدًا عرض له نوع غيب وقصص فلا يجهل تخيل من نفسه كونه رسولاً من عند الله ، وبهذا التقدير : لا ينسبونه إلى الكذب أولاً ثم قالوا : انه ما كذب في سائر الأمور ، بل هو أمين في كلها إلا في هذا الوجه الواحد .

(الوجه الثالث) في التأويل : انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ، ثم إن القوم أصروا على التكذيب فآله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ، وإنما كذبوني ، ونظيره ان رجلاً إذا أهان عبداً لرجل آخر ، فقال هذا الآخر : أيما العبد انه ما أهانك ، وإنما أهاني ، وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتخفيف الشأن . وتقرره : ان اهانة ذلك العبد جارية بجرى اهاتته ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله)

(والوجه الرابع) في التأويل وهو كلام خطر بالبال ، هو أن يقال المراد من قوله (فانهم لا يكذبونك) أي لا يخصصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ، وهو المراد من قوله (ولكن الظالمين بآيات الله يحسدون) والمراد انهم يقولون في كل معجزة انها سحر . وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الإطلاق . فكان التقدير : انهم لا يكذبونك على التبيين بل القوم يكذبون جميع الانبياء والرسل ، والله أعلم .

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوَفُوا حَتَّىٰ آتَانَهُمْ
نَصْرًا وَلَا يُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ٢٤٥

قوله تعالى (ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوفوا حتى آتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبي المرسلين)
في الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) اعلم انه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله في الآية الأولى بأن بين ان تكذيبه يجرى بجرى تكذيب الله تعالى . قد ذكر في هذه الآية طريقاً آخر في إزالة الحزن عن قلبه وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة ، وإن أولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم وابتاعهم حتى آتاهم النصر والفتح والظفر فأتوا بالترام هذه الطريقة لأنك مبعوث إلى جميع العالمين ، فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا . ثم أكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعنى أن وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ، ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه وتظيره قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لمبادنا المرسلين) وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) وبالجمله فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله (ولقد جاءك من نبي المرسلين) أى خبرهم في القرآن كيف أجتنام ودمرنا قومهم . قال الاخفش «من» هنا صلة ، كما تقول أصابنا من مطر . وقال غيره : لا يجوز ذلك لأنها لا تزداد في الواجب ، وإنما تزداد مع التيق كما تقول : ما أتاني من أحد ، وهي هنا للتبويض ، فان الواصل إلى الرسول عليه السلام قصص بعض الأنبياء لا قصص كلهم كما قال تعالى (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم قصص عليك) وقاعل «جاء» مضمراً ضمير لالة المذكور عليه ، وتقديره : ولقد جاءك نبي من نبي المرسلين .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (ولا مبدل لكلمات الله) يدل على قولنا في خلق الافعال لأن كل ما أخبر الله عن وقوعه ، فذلك الخبر متنع التغير ، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى الخبر عنه . فإذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالاً . فكان تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق . والله أعلم .

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ
أَوْ سُلْبًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ
الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾

قوله تعالى ﴿وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سلبا في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونون من الجاهلين﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : ان الحرث بن عامر بن نوفل ابن عبد مناف أتى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش ، فقالوا : يا محمد اتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فاننا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه ، فنزلت هذه الآية . والمعنى ، وان كان كبر عليك إعراضهم عن الإيمان بك ، وصحة القرآن ، فان استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سلبا في السماء فافعل .

فالجواب محذوف . وحسن هذا الحذف لأنه معلوم في النفوس . والتفق سرب في الأرض له عطلص إلى مكان آخر ، ومنه ناقض اليربوع لأن اليربوع يقب الأرض إلى القمر ، ثم يصعد من ذلك القمر إلى وجه الأرض من جانب آخر ، فكأنه ينفق الأرض نفقا ، أى يجعل له منفذا من جانب آخر . ومنه أيضا سمي المنافق مناظرا لأنه يضم غير ما يظهر كالناقض الذى يتخذ اليربوع وأما السلم فهو مشتق من السلامة ، وهو الشيء الذى يسلك إلى مصعدك ، والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم ، وأن لا يتأذى بسبب إعراضهم عن الإيمان وإقبالهم على الكفر .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) تقديره : ولو شاء الله هدام جمعهم على الهدى وحيثما جمعهم على الهدى ، وجب أن يقال : انه ماشاء هدام ، وذلك يدل على أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر بل يريد إبقائه على الكفر ، والذى يقرب هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للإيمان ، أو غير صالحة له ، فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ، وغير صالحة للإيمان ، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد

هذا الكفر منه لاعامة، وأما ان كانت هذه القدرة، كما أنها صلت للكفر فهي أيضا صالحة للإيمان، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، الاداعية مرجحة، وحصول تلك الداعية ليس من العبد، والا وقع التسلسل، ثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل، فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستزمنة لذلك الكفر مراد لذلك الكفر، وغير مراد لذلك الايمان. فهذا البرهان يقضي قوى ظاهر بهذه الآية، ولا يبان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن. قالت المعتزلة: المراد ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الايمان لجمعهم عليه. قال القاضي. والالجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الايمان لنتهم منه، وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الايمان. ومثاله: ان أحدهما لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمة الجلع العظيم، وهذا الرجل علم أنه لو قتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال، فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل ذلك السلطان، ويكون ذلك سببا لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل.. فكذا هنا.

إذا عرفت الاجام فنقول: انه تعالى إنما ترك فعل هذا الاجاء لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون مايقع منهم كان لم يقع، وإنما أراد تعالى أن يتفهموا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب، وذلك لا يكون إلا اختيارا.

والجواب: أنه تعالى أراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي إلى الايمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان. والأول تكليف مالا يطلق، لأن الامر بتحويل الرجحان حال حصول الاستواء، تكليف بالجمع بين التقيضين وهو محال، وإن كان الثاني فالطرف الراجع يكون واجب الوقوع، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع، وكل هذه الاقسام تنافي ماذكروه من الممكنة والاختيار، فسقط قولهم بالكلية. والله أعلم.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الجاهلين) نهى له عن هذه الحالة، وهذا النهى لا يقتضى إقامته على مثل هذه الحالة كما أن قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم أطاعهم وقبل دينهم، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحسرك على تكذيبهم، ولا يجوز أن تجزع من إغراضهم عنك فأنك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل، والمقصود من تغليب الخطاب التبديد والزجر له عن مثل هذه الحالة. والله أعلم.

﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَعْثُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ ٢٠٦
وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ
أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٢٠٧

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَعْثُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾
اعلم أنه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الإيمان ولا يتركون الكفر فقال ﴿إِنَّمَا
يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ يعني أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون،
و﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ مَنْ يَسْمَعُ﴾ كقوله ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ قال علي بن عيسى: الفرق بين يستجيب
ويجب، أن يستجيب في قوله لما دعي إليه، وليس كذلك يجب لأنه قد يجب بالمخالفة كقول
القائل: أتوافق في هذا المذهب أم تخالف؟ فيقول الجيب: أخالف.
وأما قوله ﴿وَالْمَوْتَى يَعْثُمُ اللَّهُ﴾ ففيه قولان: الأول: أنه مثل لقدرته على إلجائهم إلى
الاستجابة، والمراد: أنه تعالى هو القادر على أن يميت الموتى من القبور يوم القيامة ثم إليه يرجعون
للجزاء، فكذلك هنا أنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الإيمان وأنت
لا تقدر عليه.

﴿والقول الثاني﴾ أتب المعنى: وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يَعْثُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ،
فيثبت يسمعون. وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استماعهم، وقرئ ﴿يرجعون﴾ بفتح الياء. وأقول:
لا شك أن الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصدید والقيح وأنواع المغونات، وأصلح
أحواله أن يدفن تحت التراب، وأيضا الروح الخسالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب
التقيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد، وأيضا العقل بدون معرفة
الله تعالى وصفاته وطاعته كالصنائع الباطل، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى
الروح، ونسبة الروح إلى الجسد. فمرة الله ومحبه روح روح الروح. فالنفس الخالية عن هذه
المعرفة تكون بصفة الأموات، فلها السبب وصف الله تعالى أولئك الكفار المصيرين بأنهم
الموتى. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ
أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

اعلم أن هذا النوع الرابع من شبهات منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأنهم قالوا : لو كان رسولا من عند الله فعلا أنزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة
ويرى أن بعض المحدث طعن فقال : لو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد أتى بآية معجزة ١.١
صح أن يقول أولئك الكفار (لولا أنزل عليه آية) ولما قال (إن الله قادر على أن ينزل آية)
والجواب عنه : أن القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة ، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم تصداهم به
فسجروا عن معارضته ، وذلك يدل على كونه معجرا .

يقى أن يقال : فإذا كان الأمر كذلك فكيف قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه)
نفقول : الجواب عنه من وجوه :

(الوجه الأول) لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجرا على سبيل اللجاج والعناد ، وقالوا :
إنه من جنس الكتب ، والكتاب لا يكون من جنس المعجزات ، كما في التوراة والزيور والانجيل .
ولاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة .

(والوجه الثاني) أنهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الأنبياء مثل فلق البحر
واظلال الجبل وإحياء الموتى .

(والوجه الثالث) أنهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التفت واللجاج مثل إزال
اللائكة وإسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين .

(والوجه الرابع) أن يكون المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله (اللهم إن كان هذا هو الحق
من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية .
ثم إنه تعالى أجاب عن سؤالهم بقوله (قل إن الله قادر على أن ينزل آية) يبنى أنه تعالى قادر
على إيجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه (ولكن أكثرهم لا يعلمون) واختلفوا في تفسير هذه
الكلمة على وجوه :

(الوجه الأول) أن يكون المراد أنه تعالى لما أنزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن
كان طلب الزيادة جارا يجرى التحكم والتفت الباطل ، والله سبحانه له الحكم والأمر فان شاء فعل
وإن شاء لم يفعل ، فان قاعليته لا تكون إلا بحسب محض المشيئة على قول أهل السنة ، أو على وفق
المصلحة على قول المعتزلة ، وعلى التقديرين : فانها لا تكون على وفق اقترحات الناس ومطالباتهم ،
فان شاء أعاجبهم بها ، وإن شاء لم يعجبهم بها .

(والوجه الثاني) هو أنه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة الكافية لم يبق لهم عند

وَمَآ مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا
فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٢٨٥﴾

ولا طائر، فبعد ذلك لو أجبهم الله تعالى في ذلك الاقتراح فلعلمهم يقترحون اقتراحاً ثانياً، وثالثاً، ورابعاً، وهكذا إلى ما لا غاية له، وذلك يفضي إلى أن لا يستقر الدليل ولا تتم الحججة، فوجب في أول الأمر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة.

(والوجه الثالث) أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة، فلم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقاق عذاب الاستكسال، فاقترض رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما أعطاهم هذا المطلوب ورحمة منه تعالى عليهم، وإن كانوا لا يعملون كيفية هذه الرحمة، فلماذا المعنى قال (ولكن أكثرهم لا يعملون)

(والوجه الرابع) أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لأجل التناد والتعصب. وعلم أنه تعالى لو أعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون، فلماذا السبب ما أعطاهم مطلوبهم لعله تعالى أنه لا فائدة في ذلك، فالمراد من قوله (ولكن أكثرهم لا يعملون) هو أن القوم لا يعملون أنهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعتن والتعصب فإن الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم. ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة، وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على أكمل الوجوه. والله أعلم.

قوله تعالى (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في تقرير وجه النظم، فنقول فيه وجهان: الأول: أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولأظهرها. إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للكافرين، لاجرم ما أظهرها. وهذا الجواب إنما يتم.

إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فينبغي أن الأمر كذلك، وقرره بأن قال (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس. فإذا كانت آثار عنايته واصله إلى

جميع الحيوانات ، فلو كان في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للكافرين لفعلها ولاظهارها ولا تمتع أن يدخل بها مع ما ظهر أنه لم يدخل على شيء من الحيوانات بمصلحتها ومنافعها. وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات ، لأن اظهارها يتخل بمصالح المكلفين. فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم .

(الوجه الثاني) في كيفية النظم . قال القاضى : أنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويمشرون . بين أيضا بعده بقوله (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه إلا لآمم أمثالكم) في أنهم يمشرون ، والمقصود : بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضا حاصل في حق البهائم .

(المسألة الثانية) الحيوان إما أن يكون بحيث يدب أو يكون بحيث يطير لجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات ، فانه لا يتلوهن هاتين الصفتين ، إما أن يدب ، وإما أن يطير . وفي الآية سؤالات : (السؤال الأول) من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر ، وسائر ما يسبح في الماء . ويمش فيه .

والجواب : لا يبعد أن يوصف بأنها دابة من حيث أنها تدب في الماء أو هي كالطير ، لأنها تسبح في الماء ، كما أن الطير يسبح في الهواء ، إلا أن وصفها بالديب أقرب الى اللغة من وصفها بالطيران .

(السؤال الثاني) ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالأظهر لأن ما في السماء وإن كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر ، والثاني : أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن غاية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها . وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان . لا بذكر من كان أعلى حالا منه ، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض .

(السؤال الثالث) ما الفائدة في قوله (يطير بجناحه) ؟ مع أن كل طائر إنما يطير بجناحه .

والجواب فيه من وجوه : الأول : أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد كقوله نعمة أثى وكما يقال : كلته في ومشيت اليه برجلي . الثاني : أنه قد يقول الرجل لمبده طرفي حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير : فقد يحصل الطيران لا بالجناح . قال الخامس : طاروا اليه زرافات ووحدا

فذكر الجناح ليشتمض هذا الكلام في الطير . والثالث : أنه تعالى قال في صفة الملائكة (جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة شتى وثلاث ورباع) فذكر هنا قوله (ولا طائر يطير بجناحه) ليخرج عنه الملائكة . فإنا بينا أن المقصود من هذا الكلام إنما يتم بذكر من كان أدون حالا من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه .

(السؤال الرابع) كيف قال (إلا أمم) مع أفراد الدابة والطائر ؟

والجواب : لما كان قوله (وما من دابة ولا طائر) دالا على معنى الاستفراق ومعنيا عن أن يقول : وما من دواب ولا طيور . لا جرم حمل قوله (إلا أمم) على المعنى .

(السؤال الخامس) قوله (إلا أمم أمثالكم) قال الفراء : يقال إن كل صنف من البهائم أمة وجاء . في الحديث (ولولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها) لجمال الكلاب أمة .

إذا ثبت هذا فنقول : الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالا ، وليس فيها ما يدل على أن هذه المائنة في أى المعاني حصلت ولا يمكن أن يقال : المراد حصول المائنة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها أمثالا لنا في الصورة والصفة والخفة وذلك باطل فظهر أنه لا دلالة في الآية على أن تلك المائنة حصلت في أى الأحوال والأمور فينبوا ذلك .

والجواب : اختلف الناس في تعيين الأمر الذى حكم الله تعالى فيه بالمائنة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه أقوالا :

(القول الأول) نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : يريد ، يخرقون ويوحدون ويسبحون ويحمدون . وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا : إن هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وإن من شئ إلا يسبح بحمده) وقوله في صفة الحيوانات (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وبما أنه تعالى خاطب الخلق وخاطب المحدث ، وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الآيات .

وعن أبى البرداء أنه قال : أجهت عقول البهائم عن كل شئ إلا عن أربعة أشياء : معرفة الله ، وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتيؤكل واحد منهما لصاحبه .

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يسج إلى الله يقول يارب إن هذا قتلى عبثا لم ينتفع به ولم يدعى آكل من خشاش الأرض»

(والقول الثانى) المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أمما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ، ويأنس بعضها ببعض ، ويتوالد بعضها من بعض كالأنس . إلا أن السائل أن يقول حل

الآية على هذا الوجه لا ينفذ فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة في الاخبار عنها .

(القول الثالث) المراد أنها أمثالا في أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة .

(القول الرابع) المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر ، من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في كل الحيوانات . قالوا : والدليل عليه قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله (إلا أمم أمثالكم) فائدة إلا ما ذكرناه

(القول الخامس) أراد تعالى أنها أمثالا في أنها تحشر يوم القيامة يوصل إليها حقها ، كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقتص للجهنم من القرناء»

(القول السادس) ما اخترناه في نظم الآية ، وهو أن الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة ، فبين تعالى ان عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الانسان . ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الانسان أولى ، فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على أنه لا مصلحة لأولئك السائلين في اظهارها ، وأن اظهارها على وفق سؤلهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم (للقول السابع) ما رواه أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة ، أنه لما قرأ هذه الآية قال : ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فنهى من يقدم إقدام الأسد ، ومنهم من يمدو عنو الذئب ، ومنهم من ينبع نباح الكلب ، ومنهم من يتطوس كفعل الطائوس ، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو أتى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل من رجيحه ولغ فيه . فكذلك نجد من الأدمنين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها ، فان أخطأت مرة واحدة حفظها ، ولم يجلس مجلسا إلا رواه عنه

ثم قال : فاعل يا أخى انك انما تعاشر البهائم والسباع ، فبالغ في الحذر والاحتراز ، فهذا جملة ما قيل في هذا الموضوع

(المسألة الثالثة) ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقبة وبالأخلاق الطاهرة ، فانها بعد موتها تنقل إلى أبدان الملوك ، وربما قالوا : انها تنقل إلى مخالطة عالم الملائكة ، وأما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنقل إلى أبدان

الحيوانات ، وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نكت إلى بدن حيوان أخس وأكثر شقاء وتعبا ، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا : صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر إلا وهى أمثالننا ، ولفظ المائة يقتضى حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة ، فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المائة . ثم إن القائلين بهذا القول زادوا عليه ، وقالوا : قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارة بربها وعارة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة ، وإن الله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولا من جنسها ، واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم . ثم إنه تعالى قال (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وذلك تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا أرسله الله اليها . ثم أكد ذلك بقصة المهدد ، وقصة النمل ، وسائر القصص المذكورة في القرآن

واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجسيمة في علم الأصول ، وأما هذه الآية فقد ذكرنا ما يكفى في صدق حصول المائة في بعض الأمور المذكورة ، فلا حاجة إلى اثبات ما ذكره أهل التناسخ . والله أعلم

ثم قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وفي المراد بالكتاب قولان :

(القول الأول) المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام ، كما قال عليه السلام «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» (والقول الثاني) أن المراد منه القرآن ، وهذا أظهر . لأن الألف واللام إذا دخلتا على الاسم المفرد انصرف إلى المجهود السابق ، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن ، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن

إذا ثبت هذا فقايل أن يقول : كيف قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) مع أنه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم ، وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع ؟

والجواب : أن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها ، والاحاطة بها ويانه من وجهين : الأول : أن لفظ التفريط لا يستعمل تقيا وأثباتا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفضل ما لا حاجة إليه ، وإنما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيها يحتاج إليه : الثاني : أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين

ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله ، وإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق مهناعمولا على ذلك التقييد . أما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع فنقول : أما علم الأصول فانه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية المذكورة فيه على أبلغ الوجوه : فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل ، فلا حاجة اليها ، وأما تفاصيل علم الفروع فنقول : للعلماء ههنا قولان : الأول : أنهم قالوا ان القرآن دل على أن الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة ، كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن ، وذكر الواحدى رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة

(المثال الأول) روى ان ابن مسعود كان يقول : ما لي لا ألمن من لعنه الله في كتابه يعنى الواشمة ، والمستوشمة ، والواصلة ، والمستوصلة ، وروى أن امرأة قرأت جميع القرآن ، ثم آتته فقالت : يا ابن أم عبد ، تلوت البارحة ما بين الدفتين ، فلم أجذ فيه لمن الواشمة والمستوشمة فقال : لو تلوتيه لوجدتية . قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وإن مما أتناه به رسول الله أنه قال «لعن الله الواشمة والمستوشمة» وأقول : يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله بطريق أوضح من ذلك لأنه تعالى قال في سورة النساء (وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله) حكم عليه باللعن ، ثم عدد بعده قبايح أفعاله وذكر من جعلتها قوله (ولا منهم ظيغير خلق الله) وظاهر هذه الآية يقتضى ان تغيير الخلق يوجب اللعن

(المثال الثانى) ذكر أن الشافعى رحمه الله كان جالسا في المسجد الحرام فقال «لا تسألونى عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله تعالى» فقال رجل : ما تقول في المحرم إذا قتل الزنور؟ فقال «لا شيء عليه» فقال : أين هذا في كتاب الله؟ فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) ثم ذكر إسنادا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «عليكم يستقوسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» ثم ذكر إسنادا إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : للحرم قتل الزنور . قال الواحدى : فأجابه من كتاب الله مستنبط ثلاث درجات ، وأقول : ههنا طريق آخر أقرب منه ، وهو أن الأصل في أموال المسلمين العصمة . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ولا يسألكم أموالكم) وقال (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فندد عدم التجارة وجب أن يبقى على أصل الحرمة ، وهذه العمومات تقتضى أن لا يجب على المحرم الذى قتل الزنور شيء ، وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة .

وأما الطريق الذي ذكره الشافعي : فهو تمسك بالعموم على أربع درجات : أولها : التمسك بعموم قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبي عليه السلام باتباعه الخلفاء الراشدين ، وثانيها : التمسك بعموم قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وثالثها : بيان أن عمر رضى الله عنه كان من الخلفاء الراشدين . ورابعها : الرواية عن عمر أنه لم يوجب في هذه المسألة شيئا ، ثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب .

(المثال الثالث) قال الواحدى : روى في حديث العسيف الزاوى أن أباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام «والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله» ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف ، وبالرجم على المرأة إن اعترفت . قال الواحدى : وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب ، وهذا يدل على أن كل باحكم به النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله .

وأقول : هذا المثال حق ، لأنه تعالى قال (لتبين للناس ما نزل إليهم) وكل ما بينه الرسول عليه السلام كان داخلا تحت هذه الآية ، ثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن الإجماع حجة ، وأن خبر الواحد حجة ، وأن القياس حجة ، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة ، كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن ، فعند هذا يصح قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) هذا تقرير لهذا القول ، وهو الذى ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء . ولما قلنا أن يقول : حاصل هذا الوجه أن القرآن لما دل على خبر الواحد والقياس حجة ، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول : حمل قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم ، وذلك لأننا لو فرضنا أن الله تعالى قال (اعملوا) بالإجماع وخبر الواحد والقياس ، كان المعنى الذى ذكروه حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذى يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جمعه وجبا لمدح القرآن والثناء عليه لسبب اشتغال القرآن عليه ، لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارا منه ، فأما لما بينا أن هذا القسم المقصود يمكن حمله وتحصيله باللفظ المختصر الذى ذكرناه علنا أنه لا يمكن ذكره في تعظيم القرآن ، ثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن ، وثبت أن المعنى الذى ذكروه لا يبعد تعظيم القرآن ، فوجب أن يقال : إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول .

(والقول الثاني) في تفسير هذه الآية قول من يقول: القرآنواف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكليف، وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع، لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية، والتنصيص على مالا نهاية له محال. بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي مثلاً لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمداً عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد. ثم قال بعده (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر، ثم أكد هذه الآية بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) وقوله: (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فهذا تقرير مذهب هؤلاء، والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه: والله أعلم.

ولنرجع الآن إلى التفسير، فنقول: قوله (من شيء) قال الواحدى «من» زائدة كقوله: ما جاء إلى من أحد. وتقريره ما تركنا في الكتاب شيئاً لم ينه. وأقول: كلمة «من» للتبعض فكان المعنى: ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف إليه. وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب.

أما قوله ﴿ثم إلى ربهم يحشرون﴾ فالمعنى أنه تعالى يحشر الطيور والطيور يوم القيامة. ويتأكد هذا بقوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وبما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يقتص للحياء من القرآن» وللعقلاء فيه قولان:

(القول الأول) أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لإيصال الأعضاء إليها وهو قول المعتزلة. وذلك لأن إيصال الآلام إليها من سبق جناية لا يحسن إلا للمرض، ولما كان إيصال المرض إليها واحباً، فافقه تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعضاء إليها.

(والقول الثاني) قول أصحابنا أن الإيجاب على الله محال، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الإرادة والمشيئة ومقتضى الإلهية. واحتجوا على أن القول بوجوب المرض على الله تعالى محال باطل بأمور: (الحجة الأولى) أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزماً للذم عند التارك وكونه تعالى مستزماً للذم محال، لأنه تعالى كامل لذاته. والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزماً للذم بسبب أمر منفصل، لأن ما بالذات لا يعقل عند عروض أمر من الخارج.

(والحجة الثانية) أنه تعالى مالك لكل المحدثات، والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة إلى العرض.

(والحجة الثالثة) أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العرض، لوجب أن يحسن منا

إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل ، ثبت أن القول بالعوض باطل . والله أعلم .

إذا عرفت هذا : فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب .

(الفرع الأول) قال القاضي : كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام ، وكان ذلك العوض لم يصل إليه في الدنيا ، فإنه يجب على الله حشره عقلا في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فإنه لا يجب حشره عقلا ، إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل ، فن حيث السمع يقطع بذلك . وإنما قلنا إن في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة ، لأنها بما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يبيتها من غير إيلام أصلا . فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لابد وأن يحصل معه شيء من الآلام . وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق العوض البتة .

(الفرع الثاني) كل حيوان أذن الله تعالى في ذبحه فالعوض على الله . وهي أقسام : منها ما أذن في ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن في ذبحها لأجل كونها مؤذية ، مثل السباع والماديقة والحشرات المؤذية ، ومنها ألبها بالأمراض ، ومنها ما أذن الله في حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الأفعال الشاقة وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم . وإذا ظلم بعضها بعضاً فذلك العوض على ذلك الظالم .

فان قيل : إذا ذبح مالا يؤكل لحمه على وجه التذكية فعلى من العوض ؟

أجاب بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح ، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان إلا لملكه .

(الفرع الثالث) المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فإنها كانت ترضى به ، فهذا هو العوض الذي لأجله يحسن الإيلام والاضرار .

(الفرع الرابع) مذهب القاضي وأكثر ممتزلة البصرة أن العوض منقطع . قال القاضي : وهو قول أكثر المفسرين ، لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا ، وعند هذا يقول الكافر : يا ليتني كنت ترابا . قال أبو القاسم البلخي : يجب أن يكون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم علا شاقا والأجرة منقطعة ، فقلنا أن إيصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة . واحتج البلخي على قوله ، بأن قال : إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا بإماتة تلك البهيمة ، وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عرضاً آخر ، وهكذا إلى مالا آخر له .

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا هُمْ وَبِكُمْ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلِّهُ وَمَنْ يَشَاءُ
يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩»

والجواب عنه : أنه لم يثبت بالدليل أن الامانة لا يمكن تحصيلها إلا مع الايلاء . والله أعلم .
(الفرع الخامس) أن البيمة إذا استحققت على بيمة أخرى عوضاً ، فإن كانت البيمة الظالة
قد استوفيت عوضاً على الله تعالى ، فإنه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظوم . وإن لم يكن الأمر
كذلك ، فإنه تعالى يجعل ذلك العوض ، فهذا مختصر من أحكام الأعراس على قول المعتزلة .
والله أعلم .

قوله تعالى «والذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله
على صراط مستقيم»
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في وجه النظم قولان : الأول : أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا
في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله (إنما يستجيب الذين
يسمعون والموتى يسمعهم الله) فذكر هذه الآية تقريراً لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله
(ومامن دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في كونها دالة على كونها تحت
تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم ، وفي أن عناية الله محيطه بهم ، ورحمته واصله اليهم ، قال بعده
والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه المعجائب هم لا يسمعون كلاماً البتة ، بكم لا ينطقون
بالحق ، عاوضون في ظلمات الكفر ، غافلون عن تأمل هذه الدلائل .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى .
وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صمًا وبكم وبكونهم في الظلمات ، وهو إشارة إلى كونهم عمياً فهو
بعينه نظير قوله في سورة البقرة (صم بكم صم)

ثم قال تعالى (من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم) وهو صريح في أن
الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . قالت المعتزلة : الجواب عن هذا من وجوه :

(الوجه الأول) قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صمًا وبكم يوم القيامة عند الحشر .
ويكونون كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صمًا وبكم في الظلمات ، ويضلهم بذلك عن الجنة

وعن طريقها ويصيرهم إلى النار ، وأكد القاضى هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عبياً وبكاً وصماً مأوام جهنم .

(والوجه الثانى) قال الجبانى أيضاً ويحتمل أنهم كذلك في الدنيا ، فيكون توسعاً من حيث جعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى في الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين ، كالصم والكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا . فغشهم من هذا الوجه بهم ، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه .

(والوجه الثالث) قال الكسبى قوله (صم وبكم) محمول على الشتم والاهانة ، لا على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة . وأما قوله تعالى (من يشأ الله يضله) فقال الكسبى : ليس هذا على سبيل المجاز لأنه تعالى وإن أجل القول فيه هنا ، فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله (ويضل الله الظالمين) وقوله (وما يضل به إلا الفاسقين) وقوله (والذين اهتموا زادهم هدى) وقوله (يهدى به الله من اتبع رضوانه) وقوله (ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) وقوله (والذين جاهلوا فينا لهديهم سبيلنا) ثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت بمحلة في هذه الآية ، إلا أنها خصصة مفصلة في سائر الآيات ، فيجب حمل هذا المجهول على تلك المفصلات ، ثم إن المتولة ذكرها تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه : الأول : أن المراد من قوله (من يشأ الله يضله) محمول على منع الاطلاف فصاروا عندها كالصم والكم . والثانى : (من يشأ الله يضله) يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم ، وهو الصراط الذى يسلكه المؤمنون إلى الجنة .

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للؤمنين .

واعلم أن هذه الوجوه التى تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير اليها لو ثبت في العقل أنه لا يمكن حل هذا الكلام على ظاهره . أما لما ثبت بالدليل العقل القاطع أنه لا يمكن حل هذا الكلام إلا على ظاهره كان المدلول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيداً جداً ، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول البلى ، وبيننا أن عائق ذلك الداعي هو الله ، وبيننا أن عند حصوله يجب الفعل ، فهذه المقدمات الثلاثة توجب التقطع بأن الكفر والايمان من الله ، وبتخليقه وتقديره وتكوينه ، ومضى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر ، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسداً قطعاً ، وأيضاً فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) وفي سائر الآيات ، فلا حاجة إلى الاعادة ، وأقربها أن هذا الضلال والهداية معلقان بالمشيئة ، وعلى ما قاله : فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم .

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُتْرَكُونَ ﴿٤١﴾

(المسألة الثالثة) قوله (والذين كفروا بآياتنا) اختلفوا في المراد بتلك الآيات، فمنهم من قال: القرآن ومحمد، ومنهم من قال: يتناول جميع الدلائل والحجج، وهذا هو الأصح. والله أعلم. قوله تعالى (قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين) بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتسون ما تتركون

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضا أنهم إذا نزلت بهم بلية أو محنة فاتهم فيزعمون إلى الله تعالى ويلجأون إليه. ولا يترددون عن طاعته، وفي الآية مسائل: (المسألة الأولى) قال الفراء للعرب في (أرايت) لفتان: إحداهما: رؤية العين، فإذا قلت لرجل رأيتك كان المراد: أهل رأيت نفسك؟ ثم يثنى ويجمع. فتقول: أرايتك أرايتكم، والمعنى الثاني: أن تقول أرايتك، وتريد: أخبرني، وإذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول: أرايتك أرايتك أرايتكم أرايتكم.

إذا عرفت هذا فتقول: مذهب البصريين: أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك: أرايتك لأجل له من الاعراب، والدليل قوله تعالى (أرايتك هذا الذي كرمت على) ويقال أيضا: أرايتك زيدا ماشأه، ولو جمعت الكاف علا لكنت كأنك تقول: أرايت نفسك زيدا ماشأه، وذلك كلام قاسد، فثبت أن الكاف لأجل له من الاعراب، بل هر حرف لأجل الخطاب. وقال الفراء: لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء، كما يقمان عليها عند عدم الكاف، فلما ضحت التاء في خطاب الجمع، ووقعت علامة الجمع على الكاف، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد. ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصلح أن يقال بلجاعة: أرايت، فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف، وأنها واجبة لازمة مفترقا إليها.

أجاب الواحدى عنه: بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك، فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب، مجرد عن الاسمية، والله أعلم.

(المسألة الثانية) قرأنا فع (أرايتكم) وأرايت. وأفرأيت. وأرايتك. وأفرأيتك وأشباه ذلك

بتخفيف الهزمة في كل القرآن، والكسائي ترك الهزمة في كل القرآن، والباقون بالهزمة. أما تخفيف الهزمة، فالمراد جعلها بين الهزمة والالف على التخفيف القياسي. وأما من ذهب الكسائي لحسن، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر، وقد تكلمت العرب في مثله بخفف الهزمة للتخفيف كما قالوا: وسله، وكما أنشد أحمد بن يحيى:

وإن لم أقاتل فالبسوى برعما

بخفف الهزمة. أراد فالبسوى بانباء الهزمة. وأما الذين قرأوا بتخفيف الهزمة فالسبب أن الهزمة عين الفعل والله أعلم.

(المسألة الثالثة) معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام: قل يا محمد هؤلاء الكفار إن أناكم عذاب الله في الدنيا أو أناكم العذاب عند قيام الساعة، أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضرر أو ترجعون فيه إلى الله تعالى؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى في دفع البلاء والخلة لا إلى الأصنام والأوثان، لا جرم قال (بل إياه تدعون) يعني أنكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والخلة إلا إلى الله تعالى.

ثم قال (فيكشف ما تدعون إليه) أي فيكشف الضر الذي من أجله دعوتهم وتسنون ما تشركون به، وفيه وجوه: الأول: قال ابن عباس: المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلكم أنها لا تضر ولا تنفع. الثاني: قال الزجاج: يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاتهم بمنزلة من قد نسبهم، وهذا قول الحسن لأنه قال: يعرضون إعراض الناس، ولظيهر قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله) ولا يذكرون الأوثان.

(المسألة الرابعة) هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجب الدماء إن شاء وقد لا يجيبه، لأنه تعالى قال (فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولما قل أن يقول: أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يفيد الجزم بمحصل الاجابة، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين.

والجواب أن نقول: تارة يجرم تعالى بالاجابة وتارة لا يجرم، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة، ولما كان كلا الأمرين حاصلًا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين.

(المسألة الخامسة) حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان: إذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام والأوثان، فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ
يَتَضَرَّعُونَ ﴿٢٢﴾ قُلْ لَا إِذْجَاءُهُمْ بِأَسْنًا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ
لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٣﴾

لا تنتصون بمبادتها البتة ؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا . أما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد ، كان هذا الكلام ساقطا ، ثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالأساء والضراء لعلمهم يتضرعون فلو لا إذجاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾

اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى ، ثم بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد ، بل قد يقفون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى ، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى إذا لم يهد لم يهد ، سواء شاهد الآيات الملائكة ، أو لم يشاهدها ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية محذوف والتقدير : ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلا تخالفهم فأخذناهم بالأساء والضراء ، وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور . وقال الحسن (الأساء) شدة الفقر من البؤس (والضراء) الأمراض والأوجاع .

ثم قال ﴿ لعلمهم يتضرعون ﴾ والمعنى : إنما أرسلنا الرسل إليهم وإنما سلطاننا بالأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا . ومعنى التضرع التضرع . وهو عبارة عن الاقتراد وترك التردد ، وأصله من الضراعة وهي الذلة ، يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف ، والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدّة في

أنفسهم وأمواهم فلم يمتنعوا ولم يتضرعوا ، والمقصود منه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل : أليس قوله (بل اياه تدعون) يدل على أنهم تضرعوا ؟ وههنا يقول : قست قلوبهم ولم يتضرعوا

قلنا : أولئك أقوام ، وهؤلاء أقوام آخرون . أو نقول أولئك تضرعوا لطلب إزالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى . فلهذا الفرق حسن النبي والانباء .

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا
أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ «٤٤» فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «٤٥»

ثم قال تعالى (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا) معناه نفى التضرع. والتقدير فلم يتضرعوا
إذ جاءهم بأسنا. وذكر كلمة «ولولا» يفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع إلا عنادهم وقسوتهم
وإعجابهم بأعمالهم التي زينها للشيطان لهم والله أعلم
(المسألة الثانية) احتج الجبائي بقوله (لعلهم يتضرعون) قال: هذا يدل على أنه تعالى إنما
أرسل الرسل إليهم، وإنما سلط البأساء والضراء عليهم، لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك
يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل
والجواب: أن كلمة «لعل» تفيد الترجي والتنبؤ؛ وذلك في حق الله تعالى محال. وأتم حملهم
على إرادة هذا المطلوب، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى
لكان المقصود منه هذا المعنى، فاما تحليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل.
ثم نقول إن دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فإنها تدل على ضد قولكم من وجه آخر،
وذلك لأنها تدل على أنهم إنما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل أن الشيطان زين لهم أعمالهم
فنقول: تلك القسوة إن حصلت بفعلهم احتاجوا في إبعادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل،
وإن حصلت بفعل الله تعالى فاقول تولنا، وأيضا هب أن الكفار إنما أقدموا على هذا الفعل القبيح
بسبب تزيين الشيطان، إلا أنا نقول: ولم يبق للشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح؛ فان كان ذلك
لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية، وإن بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى أن كل
أحدنا يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر، لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه، ثم ثبت أن
تلك الدواعي لا تحصل إلا بإيجاد الله تعالى. فحينئذ يصح قولنا ويضد بالكلية قولهم، والله أعلم
قوله تعالى (فلما نسوا ما ذكروا به فتحتنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا
أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون قطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين)

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فبين الله تعالى أنه أخذهم أولا بالبأساء والضراء
لكي يتضرعوا. ثم بين في هذه الآية أنهم لما ذكروا به من البأساء والضراء فتحتنا عليهم

أبواب كل شيء، وتقتلهم من البأساء والضراء، إلى الراحة والرغاء، وأنواع الآلاء والنعماء، والمقصود أنه تعالى عالمهم بتسليط المكارة والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به، فقلعهم من تلك الحالة إلى ضده وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المبررات والسادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا. وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخافه تارة ويلاطفه أخرى طلبا لصلاحه. حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم، لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اعتدال على اعتدال وتوبة، فلا جرم أخذناهم بنقطة

واعلم أن قوله (فتحنا عليهم أبواب كل شيء) معناه فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير، (حتى إذا فرحوا) أي حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء بما كان على سبيل الانتقام من الله. ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا أن ذلك باستحقاقهم، فعد ذلك ظهرا أن قلوبهم قست وماتت. وأنه لا يرجي لها إقباض بطريق من الطرق، لا جرم فاجأهم الله بالعباب من حيث لا يشعرون. قال الحسن: في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة، وقال صلى الله عليه وسلم: إذا رأيت الله يعطي على المعاصي فإن ذلك استدراج من الله تعالى ثم قرأ هذه الآية. قال أهل المعاني: وإنما أخفوا في حال الرغاء والراحة ليكون أشد لتحسرم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله (فأذا هم مبلسون) أي آيسون من كل خير. قال الفراء: المبلس الذي انقطع رجاءه، ولذلك قيل للذي سكنت عند انقطاع حجتة قد أبلس. وقال الزجاج: المبلس الشديد الحسرة الحزين، والابلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود المللكة، ويكون بمعنى انقطاع الحجة، ويكون بمعنى الخيبة بما يرد على النفس من البلية. وهذه المعاني متقاربة

ثم قال تعالى (قطع دابر القوم الذين ظلموا) الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال: دبر فلان القوم يدبرهم دبراً ودبراً إذا كان آخرهم، قال أمية بن أبي الصلت:

فاستوصلوا بعباب حصن دابرهم فما استطاعوا له صرفاً ولا انتصروا

وقال أبو عبيدة: دابر القوم آخرهم الذي يدبرهم. وقال الأصمعي: الدابر الأصل يقال قطع الله دابرهم أي أذهب الله أصله. وقوله (والخذ الله رب العالمين) فيه وجوه: الأول: معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابرهم واستأصل شأقتهم لأن ذلك كان جارياً مجرى النعمة العظيمة على أولئك الرسل في إزالة شرهم عن أولئك الأنبياء. والثاني: أنه تعالى لما علم قسوة قلوبهم أزم أن يقال: أنه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم، فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والمذاب. فكان انقائهم وإماتتهم في تلك الحالة موجبا أن لا يصيروا مستوجبين

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ بِأَتَيْكُمْ بِهِ أَنْظَرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ ﴿٦٦﴾

لتلك الزيادات من العقاب . فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم . والثالث : أن يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجود انعام الله عليهم في أن كفهم وازال العذر والملة عنهم ودرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن ، وذلك بأن أخذهم أولا بالبأساء والضراء ، ثم جعلهم إلا الآلاء . والنعماء ، وأمهلهم وبمت الأنبياء والرسل اليهم ، فلما لم يزدادوا إلا انهماكا في النفي والكفر ، أخذهم الله وطهر وجه الأرض من شرهم ، فكان قوله (الحمد لله رب العالمين) على تلك النعم الكثيرة المتقدمة

قوله تعالى (قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به أنظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصذفون)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار ، وتقريره أن أشرف أعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب . فالأذن على القوة السامعة والعين على القوة الباصرة ، والقلب على الحياة والمقل والعلم . فلوزالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل أمر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين . ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله . وإذا كان الأمر كذلك ، كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى . فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى وذلك يدل على أن عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة .

(المسألة الثانية) ذكروا في قوله (وختم على قلوبكم) وجوها : الأول : قال ابن عباس : معناه وطع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى . الثاني : معناه وأزال عقولكم حتى تصيروا كالحجائين . والثالث : المراد بهذا الحتم الامامة أى يميت قلوبكم

(المسألة الثالثة) قوله (من إله غير الله) « من » رفع بالابتداء وخبره « إله » و « غير » صفة له وقوله (يأتيكم به) هذه الهاء تعود على معنى الفعل . والتقدير : من إله غير الله يأتيكم بما أخذ منكم

الظالمون» قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم

الظالمون «٤٧»

(المسألة الرابعة) روى عن نافع (به انظر) بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ (نحسنا به وبداره الأرض) لحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار (به انظر) والباقون بكسر الهاء. وقرأ حمزة والكسائي (يصدفون) بإشمام الزاي. والباقون بالصاد أى يرضون عنه. يقال: صدف عنه أى أعرض والمراد من تصريف الآيات إيرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله فى الإيصال إلى المطلوب. فذكر تعالى أن مع هذه المبالة فى التفهيم والتقرير والإيضاح والكشف، انظر يا محمد أنهم كيف يصدفون ويعرضون.

(المسألة الخامسة) قال الكمي: دلت هذه الآية على أنه تعالى مكنهم من الفهم، ولم يخلق فيهم الاعراض والصد. ولو كان تعالى هو الخالق لما فهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى. واحتج أصحابنا بدين هذه الآية. وقالوا: أنه تعالى بين أنه بالغ فى اظهار هذه الدلالة وفى تقريرها. وتقيحها وإزالة جهات الشبهات عنها، ثم أنهم مع هذه المبالة القاطعة للغير مازادوا إلا تماديا فى الكفر والنفى والناد، وذلك يدل على أن الهدى والضلال لا يحصلان إلا بهداية الله ولا باضلاله. فثبت أن هذه الآية دلالتها على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم والله أعلم.

قوله تعالى «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون» اعلم أن الدليل المتقدم كان مختصا بأخذ السمع والبصر والقلب. وهذا عام فى جميع أنواع العذاب، والمعنى: أنه لا دافع لنوع من أنواع العذاب إلا الله سبحانه ولا يحصل لخير من الخيرات إلا الله سبحانه، فوجب أن يكون هو المعبود بجميع أنواع العبادات لا غيره.

فان قيل: ما المراد بقوله (بغتة أو جهرة) قلنا العذاب الذى يجيئهم إما أن يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيئ ذلك العذاب. أو مع سبق هذه العلامة. فالأول: هو اللعنة. والثانى: هو الجهرة. والأول سماه الله تعالى بالغتة، لأنه قاجم بها وسعى الثانى جهرة، لأن نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو أمكنهم الاحتراز عنه لحرصوا منه.

وعن الحسن أنه قال (بغتة أو جهرة) معناه ليلا أو نهارا. وقال القاضى: يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لأنه لو جاء ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته، لم يكن بغتة. ولو

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٤٨» وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ «٤٩»

جاءهم نهاراً وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جبهة . فاما إذا حلتاه على الوجه الذى تقدم ذكره ، استقام الكلام .

فان قيل : فما المراد بقوله (هل يهلك إلا القوم الظالمون) مع علمكم بأن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز .

قلنا : إن الملاك وأنعم الابرار والاشرار في الظاهر ، إلا أن الملاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين ، لأن الاختيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم أنواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى ، فذاك وان كان بلاء في الظاهر ، إلا أنه يوجب سعادات عظيمة ؟

أما الظالمون . فإذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا ، فذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين . وذلك تنبيه على أن المؤمن التقي هو السعيد ، سواء كان في البلاء أو في الآلاء والنماء . وأن الفاسق الكافر هو الشقي ، كيف دارت مصيخته واختلقت أحواله ، والله أعلم .

قوله تعالى (وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون)

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم أنهم قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) وذكر الله تعالى في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة . ثم ذكر هذه الآية . والمقصود منها أن الانبياء والرسل مبشرون ومنذرين . ولا قدرة لهم على اظهار الآيات واتزال المعجزات ، بل ذاك مفوض الى مشيئة الله تعالى وكلته وحكمته . قال (وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين) مبشرين بالثواب على الطاعات ، ومنذرين بالعقاب على المعاصي ، فمن قبل قولهم وأنى بالآيات الذى هو عمل القلب . والاصلاح الذى هو عمل الجسد (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب) ومعنى المس فى اللغة التقاء الشئين من غير فصل . قال القاضي : إنه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين ، وهذا يقتضى أن يكون كل فاسق كذلك ، فيقال له هذا

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ
إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يَوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ٥٠

معارض بما أنه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد. وهذا يدل على أن من لم يكن مكذبا بآيات الله أن لا يلحقه الوعيد أصلا. وأيضا فهذا يقتضى كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم؟ أن فسق من عرف الله وأقر بالتوحيد والنبوة والمعاد، مساو لفسق من أنكر هذه الأشياء؟ والله أعلم بقوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك ان أتبع إلا ما يوحى إلى قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تفكرون)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا من بقية الكلام على قوله (لو لا أنزل عليه آية من ربه) فقال الله تعالى قل ل هؤلاء الاقوام ، انما بعثت ميثرا ومنذرا ، وليس أن أتحمك على الله تعالى وأمره الله تعالى ان ينبي عن نفسه أمورا ثلاثة ، أولا قوله (لا أقول لكم عندى خزائن الله) فاعلم ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله ، فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتنا ، ويفتح لنا أبواب سعادتها . فقال تعالى قل لهم انى لا أقول لكم عندى خزائن الله ، فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويمر من يشاء ويذل من يشاء يدهم الخير لا يبدى والخزائن جمع خزانة ، وهو اسم للمكان الذى يخزن فيه الشيء . وخزن الشيء احرازه ، بحيث لا تناله الا يدي . وثانيا قوله (ولا أعلم الغيب) ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع فى المستقبل من المصالح والمضار ، حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ، ولدفع تلك المضار . فقال تعالى (قل انى لا أعلم الغيب) فكيف تطلبون منى هذه المطالب ؟

والحاصل انهم كانوا فى المقام الاول . يطلبون منه الاموال الكثيرة والخيرات الواسعة . وفى المقام الثانى كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ، ليتوصلوا بمعرفة تلك الغيوب إلى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد . وثالثا قوله (ولا أقول لكم انى ملك) ومعناه ان القوم كانوا يقولون (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) ويتزوج ويخطب الناس . فقال تعالى : قل لهم انى لست من الملائكة .

واعلم ان الناس اختلفوا فى انه ما لثلاثة فى ذكر نبي هذه الاحوال الثلاثة ؟

(والقول الأول) ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله . والتخضع له والاعتراف بعبوديته ، حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام .

(والقول الثاني) ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية ، كقولهم (وقالوا ان تؤمن لك حتى نخرجنا من الارض ينبوعا) إلى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا سولا ؟ يعني لا ادعى إلا الرسالة والنبوة . وأما هذه الأمور التي طلبتموها ، فلا يمكن تحصيلها إلا بقدرته الله ، فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه .

(والقول الثالث) ان المراد من قوله (لا أقول لكم عندي خزائن الله) معناه اني لا ادعى كوني موصوفاً بالقدره اللاتمة بالاله تعالى . وقوله (ولا أعلم الغيب) أى ولا ادعى كوني موصوفاً بعلم الله تعالى . وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعى الالهية .

ثم قال (ولا أقول لكم إني ملك) وذلك لأنه ليس بعد الالهية درجة أعلى حالا من الملائكة ، فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا ادعى الالهية . ولا ادعى الملكية . ولكني ادعى الرسالة . وهذا منصب لا يتمتع حصوله للبشر ، فكيف أطبقتم على استنكار قول ودفع دعواي ؟

(المسألة الثانية) قال الجبائي : الآية دالة على ان الملك أفضل من الأنبياء ، لأن معنى الكلام لا ادعى منزلة فوق منزلي . ولولان الملك أفضل والالم يصح ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نقي طريقة التواضع ؛ فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك أفضل . وان كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة ، لم يدل على كونهم أفضل .

(المسألة الثالثة) قوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلى) ظاهره يدل على انه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكمين .

الحكم الاول

ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى)

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ
وَلَا شَفِيعٌ لَهُمْ يَتَّقُونَ ٥١٠

الحكم الثاني

ان غاية القياس . قالوا : ثبت بهذا النص : انه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه
فوجب أن لا يجوز لاحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه ، لقوله تعالى (فاتبعوه)
وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوى الأعمى والبصير)
وذلك لأن العمل بنير الوحي يجرى مجرى عمل الأعمى . والعمل بمقتضى نزول الوحي يجرى
مجرى عمل البصير

ثم قال (أفلا تتفكرون) والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين
هذين البابين . وان لا يكون غافلاً عن معرفته ، والله أعلم
قوله تعالى (وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ
لَهُمْ يَتَّقُونَ)

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين ، أمر الرسول في هذه الآية بالانذار
فقال (وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) «الانذار» الاعلام بموضع المخافة وقوله «به» قال ابن عباس والزجاج ،
بالقرآن . والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية (إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَابُحْبُوحًا) وقال الضحاك (وانذره)
أي بالله ، والأول أولى ، لأن الانذار والتخويف إنما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى
وأما قوله (الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم) فيه أقوال : الأول : انهم الكافرون الذين
تقدم ذكرهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة . وقد كان بعضهم
يتأثر من ذلك التخويف ، ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد حقاً ، ثبت ان هذا الكلام
لا يتحقق هؤلاء ، لا يجوز حمله على المؤمنين . لأن المؤمنين يعلمون انهم يحشرون إلى ربهم ، والعلم
خلاف الخوف والظن . ولقاتل أن يقول : انه لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون ، لأنهم وان يتقنوا
الحشر لم يتقنوا العذاب الذي يخاف منه ، لتجوزهم أن يموت أحدهم على الإيمان ، والعمل
الصالح . وتجوز أن لا يموتوا على هذه الحالة ، فهذا السبب كانوا خائفين من الحشر ، بسبب انهم

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنَ

كانوا يجوزين الحصول العذاب وخافين منه

(والقول الثاني) ان المراد منه المؤمنون . لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبحث والقيامة . فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم

(والقول الثالث) انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف الحشر ، سواء قطع بمصوله أو كان شاكاه . لانه بالاتفاق غير معلوم البطان بالضرورة . فكان هذا الخوف قائما في حق الكل . ولانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل ، وكان مأمورا بالتبليغ الى الكل ، وخس في هذه الآية الذين يخافون الحشر ، لان اتفاهم بذلك الانذار آكل ، بسبب ان خوفهم يجعلهم على اعداد الزاد ليوم المعاد .

(المسألة الثانية) المجسمة تمسكوا بقوله تعالى (أن يحشروا الى ربهم) وهذا يقتضى كون الله تعالى محتصا بمكان وجهة . لان كلمة «الى» لاتناه الغاية .

والجواب : المراد الى المكان الذى جملة ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم .

(المسألة الثالثة) قوله (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) قال الزجاج : موضع «ليس» نصب على الحال كانه قيل : متخلين من ولى ولا شفيع ، والمامل فيه يخافون . ثم هنا بحث : وذلك لانه إن كان المراد من (الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم) الكفار ، فالكلام ظاهر ، لانهم ليس لهم عند الله شفعاء ، وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون : (نحن أبناء الله وأحباؤه) والله كذبهم فيه وذكر أيضا في آية أخرى فقال (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) وقال أيضا (فا تفهم شفاعة الشافعين) وان كان المراد المسلمين ، فنقول : قوله (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) لا يتنافى منهبا في إثبات الشفاعة للمؤمنين . لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين ، إنما تكون باذن الله تعالى لقوله (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله ، كانت في الحقيقة من الله تعالى .

(المسألة الرابعة) قوله (لعلهم يتقون) قال ابن عباس : معناه وأنذرهم لكي يخافوا في الدنيا ويتقوا عن الكفر والمعاصي . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار التقوى والطاعة ، والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا .

أما قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من

حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾

حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فطردهم فتكون من الظالمين
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال : مر المأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضمفاه المسلمين ، فقالوا : يا محمد أرحيت هؤلاء عن قومك ؟ أقمنا نكون فيما هؤلاء ؟ اطردهم عن نفسك ، فملك إن طردتهم اتفك ، قال عليه السلام « ما أنا بطارد المؤمنين » فقالوا فأقمنا عنا إذا جئنا ، فإذا أقنا فأقدم ملك إن شئت ، فقال « نعم » فلما في أيمانهم وروى أن عمر قال له : لو فلت حتى تنظر إلى ماذا يصيرون . ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام : أكتب لنا بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعل ليكتب فزلت هذه الآية ، فرمى الصحيفة ، واحتقر عمر عن مقاته ، فقال سليمان وخباب : فينا زيات ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا ركبته ، وكان يقوم عنا إذا أراد القيام ، فزل قوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) فترك القيام عنا إلى أن تقوم عنه . وقال « الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع قوم من أمتي معكم الحيا ومعكم المات »

(المسألة الثانية) احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه عليه السلام طردهم واته تعالى نهاه عن ذلك الطرد ، فكان ذلك الطرد ذنبا . والثاني : أنه تعالى قال (فطردهم فتكون من الظالمين) وقد ثبت أنه طردهم ، فيلزم أن يقال : أنه كان من الظالمين . والثالث : أنه تعالى حتى عن نوح عليه السلام أنه قال (وما أنا بطارد الذين آمنوا) ثم أنه تعالى أمر محمد عليه السلام بتأيمة الأنبياء عليهم السلام في جميع الأعمال الحسنة ، حيث قال (أولئك الذين هداهم الله فبها هم اقتده) فهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم ، فلما طردهم كان ذلك ذنبا . والرابع : أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف ، فزاد فيها فقال (تريد زينة الحياة الدنيا) ثم أنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا في آية أخرى فقال (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا) فلما نهى عن الالتفات إلى زينة الدنيا ، ثم

ذكر في تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنباً . الخامس : نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول «مرحباً بمن عاتبنى ربى فيهم» أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل أيضاً على الذنب .

والجواب عن الأول : أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستكفاف من فقرهم . وإنما عين لجلوسهم وقتاً معيناً سوى الوقت الذى كان يحضر فيه أكابر قريش . فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمرهم في الدنيا وفي الدين ، وهؤلاء الكفار فانه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى . فأقصى ما يقال إن هذا الاجتهاد وقع خطأ إلا أن الخطأ في الاجتهاد مغفور . وأما قوله ثانياً . إن طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين .

الجوابه : أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه ، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجبات . وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكل والأولى والأحرى ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عامر (بالغداة والعشي) بالواو وضمت العين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالالف وفتح العين . قال أبو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليها . فأما (غدوة) فمعرفة وهو علم صيغ له ، وإذا كان كذلك ، فوجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه ، كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف . وكتبة هذه الكلمة بالواو في المصحف لاندل على قولهم : ألا ترى أنهم كتبوا «الصلوة» بالواو وهي ألف فكذا ههنا . قال سيويه (غدوة وبكرة) جعل كل واحد منهما اسماً للجنس كما جعلوا أم حنين اسماً لداية معرفة . قال . وزعم يونس عن أبي عمرو أنك إذا قلت لقيته يوماً من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون . فهذه الأشياء تقوى قراءة العامة ، وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيويه قال زعم الخليل أنه يجوز أن يقال أتيته اليوم غدوة وبكرة فجعلهما بمنزلة مخفوة ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في قوله (يدعون ربهم بالغداة والعشي) قولان : الأول : أن المراد من الدعاء الصلاة . يعنى يعبثون ربهم بالصلاة المكتوبة ، وهي صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد . وقيل : المراد من الغداة والعشي طرفا النهار ، وذكر هذين القسمين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس .

(والقول الثاني) المراد من الدعاء الذكر قال إبراهيم . الدعاء ههنا هو الذكر . والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار.

(المسألة الخامسة) المجسمة تمسكوا في اثبات الأعضاء فقوله (يريدون وجهه) وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله (ويبقى وجه ربك)

وجوابه أن قوله (قل هو الله أحد) يقتضي الوحداية التامة ، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء ، ثبت أنه لا بد من التأويل ، وهو من وجهين : الأول : قوله (يريدون وجهه) المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم ، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل ، والثاني : أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه ، ف رؤية الوجه من لوازم المحبة . فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا . وتتمام هذا الكلام تقدم في قوله (ولله المشرق والمغرب فأينا تولوا فمن وجه الله)

ثم قال تعالى (ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء) اخلفوا في أن الضمير في قوله «حسابهم» وفي قوله «عليهم» إلى ماذا يعود؟

(والقول الأول) أنه عائد إلى المشركين ، والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء . ولا حسابك على المشركين . وأما الله هو الذي يدبر عييده كما شاء وأراد . والفرض من هذا الكلام أن النبي صلى الله عليه وسلم يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار ، فلم لهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من عقاب الكفر ، فقال تعالى لا تكن في قيد أنهم يتقون الكفر أم لا فان الله تعالى هو الهادي والمدير

(القول الثاني) أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، وهم الفقراء ، وذلك أشبه بالظاهر . والدليل عليه أن الكناية في قوله (فتطردم فتكون من الطالمين) عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء ، فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة إليهم ، وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) قولين : أحدهما : أن الكفار طعنوا في إيمان أولئك الفقراء . وقالوا يا محمد انهم إنما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يمدحون بهذا السبب ما كولا ومليوسا عندك ، والا فهم فارغون عن دينك ، فقال الله تعالى ان كان الأمر كما يقولون ، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر . وان كان لهم باطن غير مرضى عند الله ، لحسابهم عليه لازم لهم ، لا يتعدى إليك ، كما ان حسابك عليك لا يتعدى إليهم ، كقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

فان قيل : أما كفى قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) حتى ضم إليه قوله (وما من حسابك عليهم من شيء)

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾

قلنا: جعلت الجملتان عنزلة جملة واحدة قصد بهما معنى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا، كأنه قيل لا تتواخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه

(القول الثاني) ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتعلمهم وتطردهم، ولا حساب رزقك عليهم، وإنما الرزاق لهم ولك هو الله تعالى، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم أن هذه الفصّة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه (أتؤمن لك يا أمك الأراذلون) فأجابهم نوح عليه السلام و(قال وما على بما كانوا يعملون أن حسابهم الا على ربى لو تشعرون) وعنا بقولهم (الأراذلون) الحاكمة والمحترفين بالحرف الحسية، فكذلك ههنا. وقوله (تطردهم) جواب التنى ومعناه، ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم، بمعنى انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لأجل ذلك الحساب تطردهم، وقوله (فتكون من الظالمين) يجوز أن يكون عطفا على قوله (تطردهم) على وجه التسبب لأن كونه ظلما معلول طردهم ومسبب له. وأما قوله (فتكون من الظالمين) ففيه قولان: الأول (فتكون من الظالمين) لنفسك بهذا الطرد: الثاني: أن تكون من الظالمين لهم. لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم، والله أعلم

قوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين»

فيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن كل واحد مبتلى بصاحبه، فأولئك الكفار الرؤساء الأثنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الاسلام مسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا أن نتقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية، فكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى (أتأتى الذكر عليه من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمرات والطيات والخصب والدمعة، فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع اننا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة

فقال تعالى ﴿وكذلك قتنا بعضهم ببعض﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدما عليه في المناصب الدينية. والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدما عليه في المناصب الدنيوية، فكانوا يقولون أمذا هو الذي فضله الله علينا، وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كل ما فضله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه، إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا أو بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة، فكانوا صابرين في وقت البلاء، شاكرين في وقت الآلاء والتعاهد وهم الذين قال الله تعالى في حقهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين)

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين: الأول: أن قوله (وكذلك قتنا بعضهم ببعض) تصرّح بأن لقاء تلك الفتنة من الله تعالى، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين. والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر. والثاني: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) والمراد من قوله (من الله عليهم) هو أنه من عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول، وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما تحصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد، فأله ما من عليه بهذا الإيمان، بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الإيمان، فصارت هذه الآية دليلا على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين: أجاب الجبائي عنه، بأن الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد، وإنما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء؟ أي يقول بعضهم لبعض استفهاما لإثباتنا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) بالإيمان؟ وأجاب الكعبي عنه بأن قال (وكذلك قتنا بعضهم ببعض) ليصبروا أو ليشكروا، فكان عاقبة أمرهم أن قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) على ميثاق قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر من غير دليل. لاسيما والدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الآفة، والآفة توجب العصيان والاصرار على الكفر، وموجب الموجب موجب، كان الإلزام واردا. والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ في كيفية اقتتان البعض ببعض وجوه: الأول: أن الغنى والفقرا كانا سببين لحصول هذا الاقتتان كما ذكرنا في قصة نوح عليه السلام، وكما قال في قصة قوم صالح (قال الذين استكبروا الذين استضعفوا إنما بالذي آمنتم به كافرين) والثاني: ابتلاء الشريف بالضعيف. والثالث: ابتلاء الذكي بالآبله. والرابعة: صفات الكمال مختلفة متفاوتة، ولا تجتمع في

إنسان واحد البتة ، بل هي موزعة على الخلق . وصفات الكمال محبوبة لذاتها ، فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال .

فأما من عرف سرائقه تعالى في القضاء والقدر رضى بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق ، وعاش عيشاً طيباً في الدنيا والآخرة . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال هشام بن الحكم : أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها ، واحتج بهذه الآية . لأن الافتتان هو الاختبار والامتحان ، وذلك لا يصح إلا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة .



ثم الجزء الثاني عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر ، وأوله قوله تعالى
(وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الثاني عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
١٨	٢
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه» الآية	قوله تعالى «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور»
» ٢٥	» ٤
» «إنما وليكم الله ورسوله»	» «فلا تخشوا الناس واخشون»
» ٣١	» ٦
» «يا أيها الذين آمنوا لا تخطوا	» «وكنتم عليهم فيها الآية»
الذين اتفقوا دينكم هزوا ولياء	» ٧
» «وإذا ناديتهم إلى الصلاة»	» «فمن تصدق به فهو كفارة له»
» ٣٣	» ٨
» «قل هل أنبئكم بشر من ذلك»	» «ووقعتنا على آثارهم ببسوى ابن مرزم»
» «وإذا جاءكم قالوا آثمنا الآية	» ٩
» «وترى كثير منهم يسارعون	» «وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه»
في الأثم والمدوان» الآية	» ١٠
» ٣٩	» «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق»
» «وقالت اليهود يد الله مغلولة	» «فاحكم بينهم بما أنزل الله»
» ٤٠	» ١١
» «فلت أطيعهم» الآية	» «ولو شاء الله لجلسكم أمة واحدة»
» ٤٦	» ١٣
» «ولو أن أهل الكتاب آمنوا	» ١٤
واحقوا الكفرنا عنهم شيئاتهم»	» «والحكم الجاهلية يغنون» الآية
» «يا أيها الذين آمنوا لا تخطوا	» ١٥
اليهود والنصارى أولياء»	» «يا أيها الذين آمنوا لا تخطوا
» ٤٨	» ١٦
» «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» الآية	» «فقرى الذين في قلوبهم مرض»
» «يا أهل الكتاب لستم على شيء»	» ١٧
» ٥٠	» «ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا» الآية

صفحة	صفحة
٧٩ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إنما الحمر	٥١ قوله تعالى «إن الذين آمنوا والذين هادوا
والخير» الآية	والصائبون» الآية
٨٠ «إنما يريد الشيطان أن يوقع	٥٤ «لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل»
بينكم المداوة والبغضاء» الآية	٥٦ «وحسبوا أن لا تكون فتنة»
٨٢ «وأطيعوا الله وأطيعوا	٥٩ «لقد كفر الذين قالوا إن الله
الرسول واحذروا» الآية	هو المسيح ابن مريم» الآية
٨٣ «ليس على الذين آمنوا وحبوا	٦٠ «أفلا يتوبون إلى الله» الآية
الصالحات جناح فيما طعموا»	٦١ «أنظر كيف نبين لهم الآيات»
٨٥ «ليلوئك الله بشيء من الصيد»	٦٢ «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا
٨٦ «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا	في دينكم» الآية
الصيد وأتم حرم» الآية	٦٣ «ومن الذين كفروا» الآية
٩٧ «وأحل لكم صيد البحر وطعامه»	٦٤ «ذلك بما عصوا وكانوا
٩٩ «جعل الله الصكبة البيت	يمتنون»
الحرام» الآية	٦٥ «لتجدن أشد الناس عداوة
١٠٢ «واعلموا أن الله شديد العقاب	للذين آمنوا اليهود» الآية
وأن الله غفور رحيم» الآية	٦٧ «وإذا صمموا ما أنزل إلى
١٠٣ «ماعلى الرسول إلا البلاغ»	الرسول» الآية
١٠٤ «ويا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا	٦٩ «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا
عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم»	طيات ما أحل الله لكم» الآية
١٠٨ «وما جعل الله من بحيرة»	٧٢ «وكلوا مما رزقكم الله جللا
١١٠ «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل	طياء» الآية
الله وإلى الرسول» الآية	٧٣ «لا يؤخذكم الله باللغو في
١١١ «ويا أيها الذين آمنوا طيكم	إيمانكم» الآية
أنفسكم» الآية	٧٤ «فكفارته إطعام عشرة
١١٣ «ويا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم	مساكين» الآية

صفحة	صفحة
١٤١	١١٤ قوله تعالى «اثان ذوا عدل منكم» الآية
١٤١	١١٩ «فان عثر على أنها استحقا
١٥٢	إثما فآخران يقومان مقامهما»
١٥٤	١٢١ «يوم يجمع الله الرسل» الآية
١٥٧	١٢٢ «قالوا لا علم لنا إنك أنت
١٥٨	علام النبوء»
١٦٠	١٢٤ «إذ قال الله يا عيسى ابن مريم
١٦١	أذكر نعمتي عليك» الآية
١٦٢	١٢٦ «وإذ نطق من الطين كيشة
١٦٣	الطير بأذن»
١٦٤	١٢٧ «وإذ كففت بني إسرائيل
١٦٧	عنك» الآية
١٦٨	١٢٨ «إذ قال الحواريون يا عيسى
١٧٠	ابن مريم»
١٧١	١٣٠ «قالوا نريد أن نأكل منها»
١٧٢	١٣١ «قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا
١٧٣	أنزل علينا مائدة من السماء»
١٧٤	١٣٢ «قال الله أني منزلها عليكم»
١٧٥	١٣٣ «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم
١٧٦	أأنت قلت للناس اتخذوني
١٧٧	«ما قلت لهم إلا ما أمرتني به»
١٧٨	١٣٦ «إن تعذبهم فأنهم عبادك»
١٧٩	١٣٧ «قال الله هذا يوم نرفع الصادقين
١٨٠	صدقهم» الآية
١٨١	١٣٩ «وخلقنا السموات والأرض»
١٨٢	
١٨٣	
١٨٤	
١٨٥	
١٨٦	
١٨٧	
١٨٨	
١٨٩	
١٩٠	
١٩١	
١٩٢	
١٩٣	
١٩٤	
١٩٥	
١٩٦	
١٩٧	
١٩٨	
١٩٩	
٢٠٠	

صفحة	صفحة
٢٠٩ قوله تعالى «إنما يسحيب الدين	١٧٥ قوله تعالى «قل أى شئ أكبر شهادة
يسمون» الآية	قل الله» الآية
» ٢١١ «وما من دابة فى الأرض	» ١٧٩ «الذين آتيناكم الكتاب
ولا طائر» الآية	يعرفونه كما يعرفون أبناءهم»
» ٢٢٠ «والذين كذبوا بآياتناصم وبكم	» ١٨٠ «ومن أظلم ممن اقترى على الله
فى الظلمات» الآية	كذبا» الآية
» ٢٢٢ «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله»	» ١٨٢ «ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا»
«وقلنا أرسلناك قبلك»	» ١٨٥ «ومنهم من يستمع إليك»
» ٢٢٥ «فلانسوا ماذكروا به» الآية	» ١٨٩ «وهم ينهون عنه وينأون عنه»
» ٢٢٦ «فقطع دابر القوم الذين ظلموا»	» ١٩٠ «ولوترى إذ تقوموا على النار»
» ٢٢٧ «قل أرأيتم إن أخذ الله سمكم	» ١٩٣ «وبل بدهم ما كانوا يخفون من
وأبصاركم» الآية	من قبل» الآية
» ٢٢٨ «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب	» ١٩٥ «وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا
الله بنش» الآية	وما نحن بمبعوثين» الآية
» ٢٢٩ «وما نرسل المرسلين إلا مبشرين	» ١٩٦ «فدخسب الذين كذبوا بلفظنا الله»
ومنذرين» الآية	» ٢٠٠ «وما الحياة الدنيا إلا لعب
» ٢٣٠ «قل لا أقول لكم عندى خزائن	ولهو» الآية
الله» الآية	» ٢٠٣ «قد نعلم إنه ليحزنك الذى
» ٢٣٢ «وأندب الذين يخافون أن	يقولون» الآية
يحشروا للدرهم»	» ٢٠٦ «وقل قد كذبت رسل من
» ٢٣٣ «ولا تطرد الذين يدعون ربهم	قبلك» الآية
بالغداة والشئ» الآية	» ٢٠٧ «وأن كان كبير عليك
» ٢٣٧ «وكنلك فتابعهم بعض»	إمرائهم» الآية

Bibliothèque Alexandrine



0351856